

مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

تصدر عن جامعة خاتم المرسلين العالمية

ISSN :2811-3225

علمية

مجلة

Arcif
Analytics

قاعدة معامل التأثير
والاستشهادات المرجعية
العربي "Arcif"

متعددة
التخصصات

مدكمة



المنظومة
ALMANDUMAH

ISSN 2811-3225



9 772811 322008

العدد الخامس 5

كانون أول - ديسمبر 2024 م / 1446 هـ



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

تصدر عن جامعة خاتم المرسلين العالمية

تصدر باللغة العربية وتقبل الأبحاث باللغة الإنجليزية

للتواصل مع المجلة:

واتس أب رئيس تحرير المجلة:

د. سمير محمد عواودة ٠٣٥١٦٠٣٠٩٧٢٥٩٩٣

مدير تحرير المجلة:

د. عزة رحمة ٠٢٠١٠٦١٤٣٥٦٥٤

إيميل:

khatamalmorsaleen@gmail.com

رابط المجلة على الانترنت:

[/https://www.khatam-almorsaleen.com/scientific-journal](https://www.khatam-almorsaleen.com/scientific-journal)

الفهرس

| | |
|---------|--|
| ٤ | تعريف بهيئة تحرير المجلة |
| ٥ | الهيئة الاستشارية للمجلة |
| ٦ | كلمة هيئة التحرير للمجلة |
| ٩-٨ | تعريف بالمجلة وقواعد النشر فيها |
| ٤٦-١١ | البحث الأول: نوازل الطهارة في ظل إجراءات الاحتلال -مسائل في التيمم والاستنجاء خليل عطية محمد غزّاوي - أ.د. محمد مطلق محمد عسّاف |
| ٨٠-٤٧ | البحث الثاني: "رسالة معمولة في تحريم الخمر لابن كمال باشا" د. عادل غرياني رحيم علوان |
| ١١١-٨١ | البحث الثالث: الشروط المقترنة بالعقود عند الحنابلة جهاد داود سليمان شحادة |
| ١٣١-١١٢ | البحث الرابع: بيع العرايا في غير النخيل وائل عبد الكريم حسن حشاش |
| ١٦٢-١٣٢ | البحث الخامس: التفسير اللغوي في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن قاسم الأنباري المتوفى (٣٢٨ هـ) قصي محمود خلف - هاو نياز مصطفى رشيد |
| ١٨٥-١٦٣ | البحث السادس: دلالة المدينة في ديوان: "اكتب بجرحك ما تشاء" للشاعر يوسف أبوريدة عباس عبد الحميد مجاهد مجاهد |
| ٢١٢-١٨٦ | البحث السابع: ابن العلق الإشبيلي وآراؤه النحوية - دراسة نحوية تحليلية يوسف محمود محمد الحسني - محمد علي رباح |
| ٢٤٤-٢١٤ | البحث الثامن: الأمن المجتمعي وفلسفته من منظور إسلامي محمد غنيمي محمد قنديل |
| ٢٦٤-٢٤٥ | البحث التاسع: تدريس الرياضيات وفق استراتيجية التشارك وأثرها في تحصيل تلاميذ الصف الخامس الابتدائي في مادة الرياضيات عمار عواد صالح |
| ٢٩١-٢٦٥ | البحث العاشر: مفهوم الحرية وأثره في عدم اندماج المسلمين بالثقافة الغربية د. هبة النادي |
| ٣٣١-٢٩٢ | البحث الحادي عشر: نوازل الطهارة في ظل إجراءات الاحتلال -مسائل في نواقض الوضوء، وطهارة المكان والثوب والبدن خليل عطية محمد غزّاوي - أ.د. محمد مطلق محمد عسّاف |

جامعة خاتم المرسلين العالمية

عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي

مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية المحكمة

المشرف العام:

معالي رئيس الجامعة أ.د. رجب الإدريسي الحسيني

رئيس التحرير:

د. سمير محمد جمعة عواودة

أعضاء هيئة التحرير:

| | |
|------------------|-------------------------|
| مدیر التحرير | د. عزة يوسف رحمة |
| المراجعة | د. محمد بهاء عباس |
| الإعلان والتسويق | د. رشا مختار عبد الرحمن |
| التدقيق اللغوي | د. محمد مرزوق عامر |
| عضواً | د. فاطمة محمد بغدادی |

الهيئة الاستشارية للمجلة

| | |
|-------------------------------|-------------------------------------|
| أ.د. رجب محمد الإدريسي الحسني | رئيس جامعة خاتم المرسلين العالمية |
| أ.د أحمد شكري شابسوغ | التفسير والقراءات |
| أ.د محمد مطلق عساف | الفقه الإسلامي وأصوله |
| أ.د محمد عبد الرحيم سليمان | التفسير وعلوم القرآن |
| أ.د نجوى قراقيش | الفقه الإسلامي وأصوله |
| أ.د إبراهيم عباس الزهيري | التربية المقارنة والإدارة التعليمية |
| د. أسامة إبراهيم | الفقه الإسلامي وأصوله |
| د. أسيد إسماعيل عواودة | الحقوق |
| د. تقي عبد الباسط التميمي | النحو والصرف |
| د. محمود فطافطة | الإعلام |
| د. منال عبد الجليل عواودة | الإعلام التربوي |
| د. أنس زاهر المصري | الاقتصاد والمصارف الإسلامية |
| د. علي الأصمعي | النقد الأدبي |
| د. عبد الرحمن أبوالمجد علي | العقيدة والمذاهب المعاصرة |

كلمة هيئة التحرير للمجلة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

يسر هيئة تحرير مجلة خاتم المرسلين العالمية المحكمة، التي تصدر عن جامعة خاتم المرسلين العالمية الموقرة، أن تُقدّم للباحثين والأكاديميين العدد الخامس من المجلة، وهو العدد الثاني من العام ٢٠٢٤، وقد احتوى هذا العدد على أبحاث متميزة، تناولت مواضيع مهمة وحديثة في مجالات العلوم الشرعية والتربوية والنفسية والاجتماعية، وتم نشرها بعد مرورها بعملية التحكيم العلمي الدقيقة والموضوعية، والتعديل اللغوي والفني، وفقاً للمعايير الأكاديمية المتبعة في المجلة.

وإيماناً منها بأهمية البحث العلمي في نهضة الأمة وتطور المجتمع، تستمر هيئة التحرير في السعي لتحقيق رسالة المجلة، وهي المساهمة في نشر العلم والمعرفة، وتشجيع البحث العلمي، وتطوير العلوم الشرعية والتربوية والنفسية والاجتماعية، وتعزيز التواصل والتفاعل بين الباحثين والمهتمين بمجالات المجلة.

وقد تابعت هيئة التحرير في عددها الحالي سياستها الرصينة، التي دأبت عليها منذ انطلاقة المجلة، وذلك بتحقيق شروط النشر العلمي ومعاييرها، وبذلت مزيداً من الجهد لتحري الدقة في عمليات التحرير والتحكيم والإخراج مع انتقاء البحوث المميزة والتنوعية.

وفي خطوة نحو العالمية والقمة، يسرنا أنه قد تمت إتاحة أعداد المجلة للنشر ضمن قاعدة البيانات العربية الرقمية "معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي "أرسيف Arcif"، كما تم ذلك من قبل من خلال قاعدة بيانات دار المنظومة، مما يزيد من إمكانية استفادة الباحثين والانتشار العالمي لمجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية، مما يعمل على تعزيز الصورة الإيجابية لدور ونشاط جامعة خاتم المرسلين العالمية في خدمة البحث العلمي ونشره في العالم العربي وغيره من الدول.

إنّ هيئة التحرير في مجلة خاتم المرسلين العالمية المحكمة تتقدّم بالشكر إلى الباحثين الأفاضل الذين اختاروا المجلة لنشر بحوثهم، راجية المزيد من الإسهامات العلمية في الأعداد القادمة، وخالص الشكر والتقدير لقامات العلم المحكّمين الذين يقومون بتحكيم البحوث

المقدمة للنشر بكل اهتمام ودقة وسرعة، وفق المعايير المعتمدة بالمجلة. لكم جميعاً كل الشكر والتقدير.

ويسعدنا ان نرفّ لداعي ومحيي المجلة انضمامنا لقاعدة (معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي "Arcif") وستكون أبحاث المجلة ضمن القاعدة المباركة، وجاء ذلك بعد انضمامنا لقاعدة المنظومة.

تقبلوا جميعاً تحيات قيادات الجامعة وفريق عمل المجلة، ونؤكد اعتزازنا، وحرصنا على دوام التواصل والتعاون، والله الموفق.

هيئة التحرير

1446هـ/ ٢٠٢٤م

مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

نصف سنوية تصدر في الشهر ٦ و١٢ م

مجلة خاتم المرسلين العالمية مجلة علمية محكمة نصف سنوية، ويمكن إصدار أعداد خاصة، وهي مجلة في مختلف مجالات العلوم الإنسانية المختلفة، وملتزمة بعقيدة أهل السنة والجماعة. وتقدم خدماتها في التحكيم أو التحكيم والنشر لجميع البحوث الواردة لها من مختلف بلدان العالم. وترجو من أصحاب الفضيلة والسعادة الالتزام بالمواصفات العلمية والفنية في بحوثهم المباركة بإذن الله تعالى.

مواصفات البحث وقواعد النشر

تستقبل المجلة البحوث المكتوبة باللغة العربية، أو باللغة الإنجليزية مع ترجمة معتمدة باللغة العربية

ترسل البحوث بصيغة PDF لغايات التحكيم إلى البريد الإلكتروني للمجلة:

khatamalmorsaleen@gmail.com

ترسل البحوث التي اجتازت التحكيم وتم تعديلها بشكل تام وبعد موافقة (تحرير المجلة) بصيغة PDF وبصيغة WORD.

يفضل ألا يزيد عدد صفحات البحث عن (٣٠) صفحة ولا يقل عن (٢٠) صفحة.

يجب أن يتصف البحث بالأصالة والعمق وألا يكون مسبقاً أو قد نشر في مجلة علمية أخرى.

تنأى المجلة عن الموضوعات الحزبية والسياسية وتعتذر عن تحكيم ونشر ما فيه تعرض للأشخاص والهيئات بخلاف النقد العلمي والعقدي البناء.

أن يراعي الباحث قواعد البحث العلمي ومنهجيته:

مسافة ١.٥ درجة بين السطور مع هوامش ٢.٥ من جميع الجوانب.

نوع الخط: simplified Arabic

بنط المتن حجم ١٤ والهوامش ١٢

بنط العناوين الرئيس ١٦ والفرعية ١٤

يقدم الباحث ملخصاً باللغة العربية بحدود (١٥٠ كلمة) مع ترجمة له باللغة الإنجليزية مع الكلمات المفتاحية باللغتين.

في العلوم الشرعية وعلوم الآداب يتم توثيق المراجع بطريقة كلية عند ذكرها لأول مرة، ثم يشار إليها باختصار في الهامش أسفل المتن.

للباحث في العلوم الأخرى اختيار طريقة APA وفقا لأسلوب الجمعية العلمية السيكلوجية الأمريكية ضمن المتن أو بشكل هامشي سفلي أو بالشكل الختامي.

ينبغي الالتزام بالعناصر الواجب توفرها في البحث بشكل متسلسل وهي:

المقدمة وتتضمن الإطار النظري للبحث والدراسات السابقة.

مشكلة الدراسة وأسئلتها أو فرضياتها.

أهمية الدراسة.

محددات البحث إن وجدت.

التعريف بالمصطلحات.

الطريقة وإجراءات الدراسة خاص العلوم التربوية والتطبيقية: (المجتمع والعينة – أفراد الدراسة –

أداة الدراسة – إجراءات الدراسة – منهج الدراسة)

في نهاية البحث يجب تقديم خاتمة علمية بالنتائج والتوصيات والمراجع وبتوثيقها الكامل.

يقدم البحث مع إرفاق ملف منفصل عن سيرة الباحث الذاتية متضمنة العنوان والتخصص والبريد الإلكتروني.

يوقع الباحث على نموذج تعهد خاص يفيد بأن البحث لم ينشر سابقا، ولم يقدم للنشر في مجلة

أخرى أو ضمن أوراق مؤتمر علمي.

يرفق مع البحث صورة عن الإيصال المالي لرسوم التحكيم والنشر رسوم التحكيم والنشر ١٠٠ \$،

ورسوم التحكيم فقط ٦٠ \$

تخضع البحوث للتحكيم العلمي السري علما بأن البحث المنشور يعبر عن رأي صاحبه.

للمجلة الحق أن تطلب من المؤلف حذف أو تعديل صياغة بحثه بما يتناسب وطبيعة المجلة.

المجلة إلكترونية لذا لا تلتزم بإرسال مستلزمات من البحوث للباحثين.

يمكن لطلاب الدراسات العليا نشر بحوثهم المستقلة من رسائلهم الجامعية شرط إرفاق ما يلي:

(صورة من جواز السفر للباحث – كتاب من جامعته يفيد بإذن الجامعة بالنشر – خطاب من رئيس

قسمه الأكاديمي بذلك – صورة من صفحات دليل الدراسات العليا في جامعته يفيد بإلزام الطالب بنشر

جزء من رسالته كإجراء من إجراءات التخرج- تعهد خطي من الطالب وفق نموذج خاص).

هيئة التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

نوازل الطهارة في ظل إجراءات الاحتلال

مسائل في التيمم والاستنجاء

خليل عطية محمد غزّوي

باحث في برنامج دكتوراة الفقه وأصوله

جامعة القدس / فلسطين

Khaleele Atiya Mohammad Ghazzawi

khatgh890@gmail.com

أ.د. محمد مطلق محمد عسّاف

بروفيسور في الفقه وأصوله

ومندبّ برنامج دكتوراة الفقه وأصوله

جامعة القدس / فلسطين

Mohammad Motlaq Assaf

m.assaf@staff.alquds.edu



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٧/٢٠

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٩/١

الملخص:

يعمد المحتل الإسرائيلي منذ وطئت قدماه أرض المسرى إلى إحداث أمور تحول بن المرء وبين إجراء عبادته بالشكل المعتاد؛ فأحدث أموراً لها تأثير على أداء العبادة، بشكل عام، والطهارة بشكل خاص؛ كمنع الماء عن المواطنين، أو حصرهم تحت الأنقاض المهدامة، مما يحرمهم إمكانية الوضوء أو الاغتسال، أو حتى دون ذلك في بعض الأحيان.

فجاءت هذه الدراسة المعنونة ب: (نوازل الطهارة في ظلّ اعتداءات الاحتلال - مسائل في التيمّم والاستنجاء) لتبيّن المقصود بنوازل الطهارة، والتيمّم، والحالات التي يصر فيها إلى التيمّم، مع ذكر بعض المسائل التي يتعرّض لها الفلسطينيون ممّا يخصّ الدراسة؛ كمسألة حكم التيمّم لمن حصر تحت الهدم، وكيفية التطّير من الحدث الأكبر أو الأصغر للمصاب الذي يؤذيه استخدام الماء.

وتبرز أهميّة الدراسة في توضيحها للحكم الشرعيّ لتلك النوازل، إذ لا تكاد تخلو منطقة في الوطن الحبيب إلّا ويتعرّض أهلها لمثلها، خاصة في غزة الغراء.

وقد انتهج الباحثان المنهج الوصفي؛ متبعين آراء العلماء في أصول المسائل السابقة، وأدلتهم، ثمّ تحليلها، والتّرجيح بينها؛ للوصول إلى نتائج الدراسة، ومن أبرزها: جواز الانتقال إلى التيمّم بدل الوضوء أو الاغتسال لمن حصر تحت الهدم، أو في الأنفاق، في حال شحّ المياه، أو عدم الاستطاعة من استعماله، وكذلك المصاب الذي يؤذيه استخدام الماء.

الحرص على أداء الصلّاة على وقتها، وعدم التّدزّع بشحّ المياه إذ يمكن التيمّم للحدثين، واستخدام الحجارة أو الورق للاستنجاء، وكذلك الحرص على القيام بالطهارة قدر الإمكان،

كلمات مفتاحيّة: نوازل الطهارة، التيمّم، الاستنجاء، الحدث الأكبر، الحدث الأصغر.

Abstract:

Since the Israeli occupier set foot on the sacred land, it has sought to create obstacles that prevent people from performing their religious rituals as usual, so it has continually sought to impose restrictions on its inhabitants and disrupt their lives. These measures have had a clear impact on the ability to perform religious practices, especially with regard to cleanliness, such as preventing access to water for citizens, trapping them under rubble, which deprives them of the ability to perform ablution or purification, and sometimes even more basic forms of cleanliness.

This study, titled "**Issues of Purity Under Occupation Assaults - Matters of Tayammum and Cleansing**", aims to clarify the concept of purity-related issues, the practice of dry ablution (tayammum), and the circumstances that necessitate tayammum. It also addresses certain issues faced by Palestinians that are relevant to the study, such as the ruling on tayammum for someone trapped under rubble and the methods of purifying oneself from major or minor ritual impurities when the use of water is harmful.

The importance of the study lies in its clarification of the Islamic rulings concerning these issues, as almost no region in the beloved homeland is free from such situations, particularly in Gaza.

The researchers adopted a descriptive approach, tracing scholars' opinions on the fundamental issues, analyzing the evidence, and weighing them to reach the study's conclusions. Among the key findings are the permissibility of resorting to tayammum instead of ablution or purification for those trapped under rubble or in tunnels when water is scarce or cannot be used, as well as for the injured who would be harmed by using water.

Emphasis is placed on performing prayer on time and not using water scarcity as an excuse, as tayammum can be performed for both major and minor ritual impurities. Stones or paper can also be used for cleansing, and efforts should be made to maintain cleanliness to the best of one's ability.

Keywords: Purity issues, Tayammum, Cleansing, Major impurity, Minor impurity.

المقدمة:

الحمد لله، وليّ النعمة، ومزيل الغمّة، مالك الملك ذي الجلال والإكرام، والعزّ والإنعام. والصلاة والسلام على الحبيب المجتبي والنبيّ المصطفى، وبعد:

فإنّ تمام الطّهارة شرط لقبول الصلّاة، وطريق لمرضاة الخالق جلّ في علاه، وطبع يجلب محبّة الخالق والرّضا بين الخلق، ولا تتنافى إلا مع ممسوخ الخلق أو ممزوج الخلق؛ فترى المسلم يحرص على بلوغها وإتمامها بالشكل الذي يحبه موله.

ورغم ما يفرضه الاحتلال من ممارسات تحول من الوصول إلى الماء، أو استخدامه للطّهارة، فإنّ الشريعة الغراء قد اتّسمت بالسعة التي تستوعب مسائلها بشئى جوانبها، وباليسر الذي لا تبقى معه شدة، فأعطت الحلول للطّهارة في مثل تلك العوائق؛ ليقبل المرء على صلّاته وعبادته مطمئنّ النفس.

وإنّا إذ نقدّم هذه الدّراسة نسأل الله العليّ القدير أن يعجّل زوال الاحتلال، ورفع الغمة.

أهمية الدّراسة:

إنّ أوّل غايات الشريعة الإسلاميّة، حفظ الدّين، وذلك لا يكون بدون أداء العبادة التي يجب أن تتمّ بالشكل الذي شرعه الله - تعالى -، فالعبادة وتحديدًا الركن الثاني منها لا تصحّ بدون الطّهارة. والملاحظ أنّ الأحداث والنّوازل التي يتعرّض لها أهل فلسطين من جراح، أو حصر تحت البيوت المهدمّة، يصعب معها التّطهّر من النّجاسات، أو صعوبة الوصول للماء، تلزم أن يكون هناك دراسة تبين حكم الطّهارة في هذه الحالات، كما تبين الحلّ في حال تعذّر حصولها.

وعليه فإنّ هذه الدّراسة تسعى لتوضيح الأحكام الشرعية المتعلّقة بهذه النّوازل؛ حتّى يتمّ المسلم عبادته على بصيرة، دون تقصير ولا تهاون، ودون عنت ولا تشديد.

أسباب اختيار الدّراسة:

توضيح الأحكام المتعلّقة بنوازل الطّهارة النّاتجة عن إجراءات الاحتلال.
بيان سماحة الإسلام ويسره فيما يتعلّق بأداء الطّهارة.
التّأكيد على أهميّة الطّهارة كشرط لصحّة الصلّاة.
حلّ الإشكاليّات التي تبقى عالقة في ذهن كثير من النّاس فيما يتعلّق بجواز التيمّم من عدمه في المسائل المذكورة، فيتّم المكلف عبادته على بصيرة واطمئنان.

مشكلة الدراسة:

إنَّ هذه الدِّراسة توضح بعض الحالات التي يصرار فيها إلى التَّيْمُّم بدل الغسل أو الوضوء في حالات معينة في ظلِّ الطُّروف التي يفرضها الاحتلال، وعليه فإنها تسعى للإجابة عن الأسئلة التَّالية:

أسئلة الدراسة:

- ما المقصود بنوازل الطَّهارة في ظلِّ الاحتلال؟
- ما حكم التَّيْمُّم لمن حصر تحت الهدم، أو في الأنفاق؟
- كيف يقوم بالطَّهارة المصاب الذي يؤذيه استخدام الماء؟
- هل يصحُّ التَّيْمُّم لمن يخشى على نفسه القتل إذا حاول الوصول إلى الماء؟
- هل يصحُّ التَّيْمُّم لمن قطع عنه الأعداء الماء؛ خاصَّة أنَّ الماء الَّذي معه لا يكفي لسد ضروريات الطَّعام والشَّراب؟
- هل يصح الاستنجاء بغير الماء لمن منع عنه؟

أهداف الدراسة:

- تسعى الدِّراسة لتحقيق الأهداف التَّالية:
- توضيح المقصود بنوازل الطَّهارة في ظلِّ الاحتلال.
- بيان حكم التَّيْمُّم لمن حصر تحت الهدم، أو في الأنفاق.
- توضيح كيفة الطَّهارة المصاب الذي يؤذيه استخدام الماء.
- بيان حكم التَّيْمُّم لمن يخشى على نفسه القتل إذا حاول الوصول إلى الماء.
- بيان حكم التَّيْمُّم لمن قطع عنه الأعداء الماء خاصَّة أنَّ الماء الَّذي معه لا يكفي لسد ضروريات الطَّعام والشَّراب.
- بيان حكم الاستنجاء بغير الماء لمن منع عنه.

الدِّراسات السَّابقة:

لقد عكف الباحثان على العديد من الدِّراسات الَّتِي تعينهما في بحثهما؛ ومنها:

دراسة بعنوان: فقه القضايا المعاصرة في العبادات، لعبد الله بن بكر بن عبد الله أبو زيد، وهي عبارة عن أطروحة لنيل درجة الدُّكتوراة، من جامعة محمَّد بن سعود الإسلاميَّة، سنة ١٤٢٦هـ، وقد تحدَّثت عن العديد من القضايا المعاصرة في العبادات، كتكرير مياه الصَّرف الصَّيِّ، وأداء الصَّلَاة في المطارات، والزَّكاة

عن طريق الجمعيات الخيرية، والحج في ظل الظروف الحالية، والاستفادة من الوسائل العلمية في موعد الفجر والمغرب في رمضان.

إلا أنّها، ورغم ثرائها، لم تتحدّث عن مفهوم النوازل، كما أنّها لم تعالج مسائل نوازل الطهارة في ظل الاحتلال، وهذا الأمر الذي سعت دراستنا لمعالجته.

دراسة بعنوان: أحكام الأسرى في سجون الاحتلال الإسرائيلي - دراسة فقهية مقارنة، للباحث نائل إسماعيل محمّد رمضان، وهي عبارة عن رسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة القدس، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م؛ وتحدثت عن الأسرى ومفهوم الأسير وحقوقه في الفقه الإسلامي، وذكرت العديد من المسائل الفقهية المتعلقة بالأسرى في شتى جوانب الفقه، ومنها جانب الطهارة.

ورغم استفادتنا منها؛ حيث إنّ بعض مسائلها في صلب دراستنا إلا أنّه يمكن القول إنّ بينهما عموم وخصوص، فهذه الدراسة متخصصة في مسائل الفقه المتعلقة بالأسرى لتعمّ جوانب الفقه المختلفة المتعلقة بهم، بينما دراستنا تختص في مسائل الطهارة لتعمّ المجتمع الذي يزرع تحت الاحتلال ويتعرض لحوادثه المختلفة.

دراسة بعنوان: المصلحة وأثرها في نوازل العبادات، للدكتور فهد مانع محمّد ثويمر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية بنين بأسوان - جامعة الأزهر، العدد الرابع المجلد الرابع، جمادى الآخرة ١٤٤٣هـ - ٢٠٢١م، وتحدّث بشكل مختصر عن تعريف المصلحة وأنواعها وضوابطها، ثمّ تبين بعض المسائل التي تتجلى فيها المصلحة في العبادات كمسألة الجمع بين الصلّاتين من غير عذر، كالخوف والسفر والمطر، ومسألة تقديم السعي على الطواف في حال العذر، ومسألة اختلاف المطالع في إثبات رمضان. إلا أنّها لم تتحدّث عن نوازل الطهارة الحاصلة في ظلّ الاحتلال.

دراسة بعنوان: مباحث في فقه العبادات ومسائلها المعاصرة، لحسين عبد الغني أبو غدة، إدارة النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود - الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، حيث تحدّثت عن مسائل العبادات المتعلقة بحياة الناس بشكل عام والمعاصرة بشكل خاص، ومن ذلك الرخص في الطهارة والصلّاة والصيام، وتحدّثت كذلك عن يسر الدين وسماحته، وأمّحت إلى القواعد الفقهية المتعلقة بالتيسير.

إلا أنّها لم تتحدّث عن النوازل لا في مفهومها، ولا ما يتعلّق بها من مسائل الطهارة في ظلّ الاحتلال، وخاصة مسائل التيمم والاستنجاء، وهذا الذي اجتهدنا أن نعطيه في دراستنا.

الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (القضايا المعاصرة في فقه العبادات)، وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، وقد صدرت الطبعة الأولى منها سنة ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. وتحدّثت عن الكثير من النوازل الفقهية المتعلقة بالعبادات، منها حكم التطّير بالماء المكرر، وحكم الجمعة والجماعة

للطبيب المناوب ورجال الأمن، كما تحدّثت عن العديد من النّوازل المتعلّقة بالعبادات، ومع خصوصية هذه الدّراسة إلّا أنّها لا تختصّ بالنّوازل المتعلّقة بالاحتلال.

محدّدات الدّراسة:

تختصّ الدّراسة بمسائل التّيّم، والاستنّجاء التي يبدوا تأثير الاحتلال الإسرائيلي على أدائها بشكل جليّ، وهذا ينطبق على كلّ المسائل المشابهة التي لها ذات الطّروف المشابهة لظروفها.

منهج الدّراسة وإجراءاتها:

لقد أتبع الباحثان في دراستهما المنهج الوصفي التّحليلي، حيث قاما بالإجراءات التّالية: استقراء مسائل الطّهارة المتعلّقة بالدّراسة والتي يبدوا تأثير إجراءات الاحتلال على أدائها بشكل جليّ، واختار بعضاً منها لتكون موضوع هذه الدّراسة.

تتبع المسائل العامّة التي يمكن أن تندرج تحتها هذه المسائل الفرعيّة، كالانتقال إلى التّيّم بدل الوضوء أو الغسل في حالات الحصر تحت الهدم، أو في حالات الجراح.

تتبع أقوال العلماء في أصول المسائل السّابقة، وتحديدًا المذاهب الفقهيّة الأربعة، وتحليلها، وبيان أدلّتهم، والتّرجيح بينها، وبيان مدى قياس مسائل الدّراسة عليها، مع مراعاة الضّرورة ورفع الحرج.

خطة الدّراسة:

تمّ تقسيم الدّراسة إلى مقدّمة ومبحثين، وخاتمة؛ على النّحو التّالي:

المبحث الأوّل: مفهوم نوازل الطّهارة والتّيّم

المطلب الأوّل: نوازل الطّهارة، وأنواعها

المطلب الثّاني: معنى التّيّم، وكيفيّته، وحالاته

المبحث الثّاني: نوازل تتعلّق بالتّيّم، والاستنّجاء

المطلب الأوّل: نوازل تتعلّق بالتّيّم

المطلب الثّاني: نوازل تتعلّق بالاستنّجاء

الخاتمة: وتشمل أهمّ النّتائج التي توصّلت إليها الدّراسة وتوصياتها.

المبحث الأول: بيان مفهوم نوازل الطهارة والتيمم

يتم في هذا المبحث التعريف بالنوازل بشكل عام، ونوازل الطهارة بشكل خاص، كما يتم تعريف التيمم، وكيفية، والحالات التي يصار إليه بها.

المطلب الأول: نوازل الطهارة، وأنواعها

الفرع الأول: مفهوم نوازل الطهارة

لبيان المصطلح لا بد من توضيح كل مفردة منه على حده، ثم ربطها ببعضها، وذلك على النحو التالي:
النوازل لغة:

النوازل جمع نازلة، وهي من الفعل الثلاثي: نَزَلَ، وله في اللغة العديد من الاستعمالات والتصرفات؛ حيث يطلق على الحلول، وعلى مكان النزول، وعلى الهبوط من علو.

ونوازل جمع نازلة، وهي الشديدة تنزل بالقوم، فالنوازل هي الشدائد تنزل بالقوم. ويمكن القول كذلك إنها الرحمت تنزل على القوم^١.

وكُلُّها تنطبق على المعنى المقصود في كلمة (نوازل)، إلا أن أكثر استخداماتها كان بمعنى الحادثة التي تنزل بالأمّة، فمن هذه الاستعمالات ما ذكره الجصاص الحنفي في فصوله من أن الخلفاء كانوا إذا نزلت بالمسلمين نازلة سألوا عمّا إذا كان هناك خبراً عن الرسول ﷺ يتعلّق بها^٢، ومن ذلك ما ذكره الإشبيلي المالكي من جواز تسعير السلع على محتكر في حال نزلت بالمسلمين نازلة وهم برفع الأسعار^٣، ومنها ما بيّنه الشافعي في العديد من مسأله؛ منها: أن القنوت لا يكون إلا بالفجر إلا أن تنزل بالمسلمين نازلة فيكون بغيره من الصلوات^٤، وحكم بالإباحة للحاكم أن يهادن العدو إذا نزلت بهم نازلة، بشروط معينة^٥، وما ذكره الفراء الحنبلي في وجوب اجتهاد الحاكم في النوازل التي لم يرد فيها نص^٦.

^١ ابن منظور، محمّد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، ١١/٦٥٦-٦٥٩، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

^٢ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرّازي، الفصول في الأصول، ٣/١٤١، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

^٣ الإشبيلي، القاضي محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، المسالك في شرح موطأ مالك، ٦/١٢٥، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

^٤ الشافعي، أبو عبد الله محمّد بن إدريس، الأم، ١/٢٣٦، دار الفكر - بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

^٥ المرجع السابق، ٤/٢٠٠.

^٦ الفراء، القاضي أبو يعلى، محمّد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، (ب: ن)، ٢/٥٣٠، ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

النَّوْزَلُ اصطلاحًا:

لم نعثر في كتب العلماء المتقدمين على تعريف للنَّوْزَلِ، سوى ما نقله الدكتور محمد يسري إبراهيم عن ابن عابدين، قوله في تعريف النَّوْزَلِ أنَّها: "مسائل سئل المشايخ المجتهدون في المذهب ولم يجدوا فيها نصًّا فأفتوا فيها تخريجًا"^١.

والذي يبدو لنا عدم صحَّة القول بأنَّ هذا تعريف للنَّوْزَلِ، وإنَّما هو وصف وشرح لمفهوم مسائل النَّوْزَلِ؛ ففي حديثه عن الفقه الحنفي والفتاوى التي جمعت في كتبهم كالنَّوَادِرِ والزِّيَادَاتِ، ذكر نوعًا آخر من مسائل الفقه، وهي مسائل النَّوْزَلِ الَّتِي قال فيها: "ومسائل النَّوْزَلِ سئل عنها المشايخ المجتهدون في المذهب ولم يجدوا فيها نصًّا فأفتوا فيها تخريجًا"^٢.

وأما العلماء المتأخرون قد عرفوها، وأسهبوا في الحديث عنها، أقرب هذه التعريفات تعريف الغفيلي الذي نصَّ على أنَّها: "الحادثة الجديدة التي تتطلَّب حكمًا شرعيًّا"^٣. إلا أنه يؤخذ عليه أنه لم يذكر بين أن هذه النازلة لم يرد فيها نص ولا اجتهاد؛ لذلك يرى الباحثان أن يعرفا النازلة بأنَّها: (الحادثة الجديدة الَّتِي لم يسبق لها بيان من نصٍّ أو اجتهاد).

التَّهَارَةُ لغة:

التَّهَارَةُ من الطَّهْر وهو نقيض النَّجَاسَةِ، ونقيض الحيض، يقال: تطهَّرت المرأة إذا اغتسلت من الحيض. والماء الطَّهْرُ هو الماء الطَّاهِرُ المطَّهَّرُ، بمعنى يصلح للوضوء والاعتسال. وأما الطَّهْرُ فهو فعل التَّطَهَّرَ^٤.

التَّهَارَةُ اصطلاحًا:

جاء في التَّهَارَةُ عدَّة تعريفات اصطلاحية؛ منها ما بيَّن أنَّها النَّظَافَةُ والتَّطَهِيرُ والتَّنْظِيفُ، وأنَّها تحدث باستمرار^٥، إلا أنه يؤخذ عليها أنَّ النَّظَافَةَ قد تتمُّ بغير الماء، لكنها لا تتمُّ بالتَّرابِ، في حين أنَّ التَّهَارَةَ لا تكون إلا بالماء أو التَّرابِ أو أشياء أخرى كالورق.

^١ إبراهيم، محمد يسري، فقه النَّوْزَلِ للأقليات المسلمة تأصيلًا وتطبيقًا، ٣٢/١، دار اليسر - القاهرة، ط٢، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

^٢ ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، على الدرِّ المختار: شرح تنوير الأبصار، ٥٠/١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

^٣ الغفيلي، عبد الله بن منصور، نوازل الزكاة - دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة، ص: ٢٦، دار الميمان للنشر والتوزيع، السعودية، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

^٤ ابن منظور، لسان العرب، ٥٠٤/٤.

^٥ الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٣/١، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ.

وبعضها ذكرت أَنَّ الطَّهَّارَةَ هي: "إزالة المانع من الصَّلَاةِ أو ما في معناها"^١. ويؤخذ عليها أَنَّ الطَّهَّارَةَ كما أنَّها تجب للصَّلَاةِ وما في معناها، - ولربُّمَا قُصِدَ بذلك الطَّوَّافُ -، تجب كذلك للمكوث في المسجد، وتجب للمس المصحف، كما قد يكون المانع من الصلاة كشف العورة، وسترها ليس من مسائل الطهارة.

أما التَّعْرِيفُ الَّذِي يَرَى الباحثان أَنَّهُ جامع مانع: "رَفَعُ حَدَثٍ أَوْ إِزَالَةُ نَجَسٍ أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُمَا"^٢. وهو لابن حجر الهيتمي؛ إذ بيَّن أَنَّ رفع الحدث وإزالة النجس ممكن أن يتمَّ بالتيمُّم والطهر من السلس، وأما معناه فهو صورتها ومثال ذلك الغسلة الثانية في الوضوء والغسل المندوب^٣.

وعليه تُعرَّف نوازل الطَّهَّارَةَ بِأَنَّها: (الحوادث الجديدة التي لم يسبق لها بيان بنصٍّ أو اجتهاد المتعلقة برفع حدثٍ أو إزالة نجسٍ أو ما في معناها، والتي تتطلب حكماً شرعياً).

الفرع الثَّانِي: أقسام الطَّهَّارَةَ

قسَّم العلماء الطَّهَّارَةَ إلى قسمين؛ طهارة معنويَّة وأخرى حسيَّة، فالمعنويَّة هي طهارة القلوب، وهي التي يفقدها غير المسلمين، قال - تعالى -: {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ}٤. والحسيَّة الطَّهَّارَةَ التي تتراد للصَّلَاةِ٥، وهي المراد بها في هذه الدِّراسة. وتنقسم الطَّهَّارَةَ الحسيَّة إلى قسمين، على النحو التَّالِي:

القسم الأوَّل: الطَّهَّارَةَ الحقيقيَّة؛ وهي الطَّهَّارَةَ من النَّجَاسَاتِ القائمة، كالنَّجَاسَةَ التي تكون على الثَّوبِ أو الجسم أو المكان^٦.

القسم الثَّانِي: الطَّهَّارَةَ الحكميَّة؛ وهي الطَّهَّارَةَ من الحدث، وتنقسم ثلاثة أنواع^٧:

الوضوء، ويكون من الحدث الأصغر، وهي المعروفة بنواقض الوضوء، كخروج شيء من السَّبِيلَيْن^١، ولمس المرأة الأجنبيَّة عند الشَّافعية^٢، والدَّم عند الحنفيَّة^٣.

^١ العسكري، شهاب الدِّين أحمد الحنبلي، المنهج الصَّحيح في الجمع بين ما في المقنع والتَّنقيح، تحقيق: عبد الكريم بن محمَّد بن عبد الله العميريني، ١٠٦/١، مكتبة أهل الأثر، دار أسفار- الكويت، ط١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م. الحطَّاب الرُّعيني، محمَّد بن محمَّد بن عبد الرَّحْمَنِ الطُّرَابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ٤٣/١، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. البابر تي، أكمل الدِّين، محمَّد بن محمَّد بن محمود، العناية شرح الهداية، العناية شرح الهداية، دار الفكر - بيروت، ١٢/١، ط١، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

^٢ الهيتمي، أحمد بن محمَّد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٦٣/١، المكتبة التَّجارية الكبرى - مصر، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م.

^٣ المرجع السَّابق، ٦٣/١.

^٤ سورة التَّوبَةِ، آية: ٢٨.

^٥ السَّدْلان، صالح بن غانم بن عبد الله، رسالة في الفقه الميسر، ص: ١٤، وزارة الشُّؤون الإسلاميَّة والأوقاف والدَّعوة والإرشاد - السُّعودية، ط١، ١٤٢٥هـ.

^٦ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٣/١.

^٧ المرجع السَّابق، ٣/١.

ويدلُّ عليه قوله - تعالى -: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ ٤.

الاعتسال، ويكون من الحدث الأكبر، وهو ما يوجب الغسل؛ حيث اتَّفَق العلماء على وجوب الغسل من الجنابة، ومن الحيض، ومن النَّفاس ٥.

ويستدلُّ على الطَّهارة من الحدث الأكبر بجملة من الأدلَّة، منها الآية المذكورة آنفًا، ومنها أنَّ فاطمة بنت أبي حبيش، قالت للنبيِّ ﷺ: إني أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصَّلَاة؟ فَقال: (لا، إنَّ ذلك عرقٌ، ولكن دعي الصَّلَاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثمَّ اغتسلي وصلِّي) ٦.

وقد سمَّيت طهارة حكميةً لأنَّه لا يعقل لها محل سوى التعبُّد؛ حتَّى لو تمَّ الاعتسال من الحدث الأكبر، أو الوضوء من الحدث الأصغر ٧.

التَّيْمُم: وهو موضوع المطلب القادم.

المطلب الثاني: مفهوم التَّيْمُم، وكيفيَّته، والحالات التي يصار إليه بها

الفرع الأوَّل: تعريف التَّيْمُم

التَّيْمُم لغة:

وهو في اللُّغة القصد، وهي بدل عن أمِّ وأُمَّم، والتَّيْمُم الوضوء بالتراب ٨.

التَّيْمُم اصطلاحًا:

١ المرجع السابق، ٢٤/١. الحطَّاب الرُّعيني، مواهب الجليل، ٢٩١/١. الشَّافعي، الأم، ٣١/١. ابن قدامة المقدسي، موفَّق الدِّين عبد الله بن أحمد بن محمَّد، الكافي في فقه الإمام أحمد ٨١/١، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢ الشَّيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذَّب في فقه الإمام الشَّافعي، ٤٩/١، دار الكتب العلميَّة، بيروت، (ب: ط)، (ب: ت).

٣ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٢٤/١.

٤ سورة المائدة، آية: ٦.

٥ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٣٥/١. الحطَّاب الرُّعيني، مواهب الجليل، ٣١١/١. الشَّيرازي، المهذَّب، ٦١/١. ابن قدامة، الكافي، ١١٠-١٠٤/١.

٦ البخاري، أبو عبد الله محمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا. الحيض، إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، ١٢٤/١، ح: ٣١٩. دار ابن كثير - دمشق، ط٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٧ المرزوي، منصور بن محمَّد بن عبد الجبَّار السَّمعاني، الاصلطام في الخلاف بين الإمامين الشَّافعي وأبي حنيفة، تحقيق: نايف بن نافع العمري، ٧٠/١، دار المنار - القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٨ ابن منظور، لسان العرب، ٥٠٤/٤-٥٠٥.

يَعْرِفُ التَّيْمُّمُ اصطلاحًا بأنه "استعمال الصَّعِيدِ فِي عَضْوِينَ مَخْصُوصِينَ عَلَى قَصْدِ التَّطْهِيرِ بِشَرَايِطٍ مَخْصُوصَةٍ"^١.

فَأَمَّا اسْتِعْمَالُ الصَّعِيدِ؛ فَهُوَ التُّرَابُ، أَوْ مَا صَعَدَ مِنَ الْأَرْضِ.

وَالْعَضْوَانُ الْمَخْصُوصَانِ هُمَا: الْوَجْهُ وَالْكَفَّانُ.

عَلَى قَصْدِ التَّطْهِيرِ؛ لِإِفْتِقَارِهِ لِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ.

وَالشَّرَايِطُ الْمَخْصُوصَةُ هِيَ مَا يَتَعَلَّقُ بِالتَّيْمُّمِ مِنْ شُرُوطٍ.

الْفَرْعُ الثَّانِي: الْأَدَلَّةُ عَلَى التَّيْمُّمِ

لَقَدْ أَبَاحَ الشَّرْعُ فِي ظُرُوفٍ مَعْيِنَةٍ الْإِنْتِقَالَ إِلَى التَّيْمُّمِ مِنَ الْوَضُوءِ فِي حَالِ الْحَدَثِ الْأَصْغَرِ أَوْ مِنَ الْإِغْتِسَالِ فِي حَالِ الْحَدَثِ الْأَكْبَرِ، وَيَسْتَدَلُّ عَلَى ذَلِكَ بِجُمْلَةٍ مِنَ الْأَدَلَّةِ، مِنْهَا:

قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} ^٢.

حَيْثُ تَبَيَّنَ الْآيَةُ بَعْضَ الْأَعْذَارِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا لَا يَسْتَطِيعُ الْمَرْءُ اسْتِعْمَالَ الْمَاءِ فَيَلْجَأُ لِأَجْلِ ذَلِكَ إِلَى التَّيْمُّمِ، وَقَدْ ذَكَرَ الْغَائِطُ كِنَايَةً عَنِ الْحَدَثِ الْأَصْغَرِ، حَيْثُ إِنَّ الْغَائِطَ هُوَ الْمَكَانُ الْمُنْخَفِضُ مِنَ الْأَرْضِ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَيْهِ عِنْدَ قِضَاءِ الْحَاجَةِ ^٣، وَعَنِ مَلَامَسَةِ النِّسَاءِ بِالْحَدَثِ الْأَكْبَرِ، هَذَا عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ ^٤، أَمَّا الْمَالِكِيَّةُ فَاعْتَبَرَتْهُ بِالْمَسِّ بِشَهْوَةٍ ^٥، وَهُوَ مِنْ نَوَاقِضِ الْوَضُوءِ عِنْدَهُمْ، وَأَمَّا الشَّافِعِيَّةُ فَرَأَوْا أَنَّ مَجْرَدَ اللَّمَسِ يَعْتَبَرُ نَاقِضًا لِلْوَضُوءِ ^٦، وَعِنْدَ الْحَنَابِلَةِ ثَلَاثُ رَوَايَاتٍ ^٧.

وَأَمَّا سَبَبُ نَزُولِ الْآيَةِ فَهُوَ مَا جَاءَ عَنِ السَّيِّدَةِ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا؛ أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءِ قِلَادَةً فَهَلَكَتْ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِهِ فِي طَلِبِهَا. فَادْرَكَتْهُمْ الصَّلَاةُ فَصَلَّوْا بِغَيْرِ وَضُوءٍ. فَلَمَّا أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ شَكَّوْا ذَلِكَ إِلَيْهِ. فَنَزَلَتْ آيَةُ التَّيْمُّمِ. فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حَضِيرٍ: جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا. فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ قَطُّ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ لَكَ مِنْهُ مَخْرَجًا. وَجَعَلَ لِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ بَرَكَةٌ ^٨.

^١ الكاساني، بدائع الصَّنَائِعِ، ٤٥/١.

^٢ سورة المائدة رقم، آية: ٦.

^٣ ابن منظور، لسان العرب، ٣٩٥/٧.

^٤ الكاساني، بدائع الصَّنَائِعِ، ٢٩/١.

^٥ الحطَّابُ الرُّعَيْنِيُّ، مواهب الجليل، ٢٩٦/١.

^٦ الشَّافِعِيُّ، الْأَمُّ، ٢٩/١.

^٧ ابن قدامة، الكافي، ٩٠-٨٩/١.

^٨ البخاري، صحيح البخاري، التَّيْمُّمُ، إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلَا تُرَابًا، ١٢٨/١، ح: ٣٢٩. مسلم، أَبُو الْحَسَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ الْقَشِيرِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ، صَحِيحُ مُسْلِمٍ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ فُوَادُ عَبْدِ الْبَاقِيِّ، الْحَبِضُ، التَّيْمُّمُ، ٢٧٩/١، ح: ٣٦٧، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

قوله ﷺ: (وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً) ١. فكلمة طهور تعني طاهر مطهر، وهذا يدل على جواز التطهر بالأرض، ويفهم من ذلك التراب لتخصيصه بقوله - تعالى: {صَعِيدًا طَيِّبًا}. وفي رواية عند مسلم عن حذيفة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: (فضّلنا على النَّاسِ بثلاثٍ: جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة. وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً. وجعلت تربتها لنا طهوراً، إذا لم نجد الماء). وذكر خصلةً أخرى ٢.

عن الأعرج، قال: سمعت عميراً، مولى ابن عباس، قال: أقبلت أنا وعبد الله بن يسار، مولى ميمونة زوج النبي ﷺ، حتى دخلنا على أبي جهيم بن الحارث بن الصّمة الأنصاري، فقال أبو جهيم: أقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل، فلقى رجل فسلم عليه، فلم يردّ عليه النبي ﷺ، حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه ويديه، ثم ردّ عليه السلام ٣.

صحة جماع المسافر لزوجته في حال عدم وجود الماء، فعن أبي مالك الغفاري - رضي الله عنه - أنه قال: قلت: للنبي ﷺ أجامع امرأتي، وأنا لا أجد الماء؟ فقال: (جامع امرأتك، وإن كنت لا تجد الماء إلى عشر حجج فإن التراب كافيك) ٤. وفي هذا الحديث دلالة على إباحة جماع الرجل زوجته والاستعاضة عن الماء بالتيمم لعدم وجود الماء.

عن عمرو بن العاص - رضي الله عنه -، قال: (احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيّمت وصلّيت بأصحابي الصّبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: (يا عمرو أصلّيت بأصحابك وأنت جنب)؟ فأخبرته بالذي منعي من الاغتسال، ثم قلت: سمعت الله يقول: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} ٥. فضحك النبي ﷺ، ولم يقل شيئاً) ٦.

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقال: يا رسول الله: إننا قوم نسكن الرمال ولا نجد الماء شهراً، أو شهرين، وفينا الجنب، والنفساء، والحائض فكيف نصنع؟ فقال ﷺ: (عليكم بالأرض، وفي

١ البخاري، صحيح البخاري، الصلّاة، قول النبي ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)، ١/١٦٨، ح: ٤٢٧. مسلم، صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلّاة، ١/٣٧٠، ح: ٥٢١.

٢ مسلم، صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلّاة، ١/٣٧١، ح: ٥٢٢.

٣ البخاري، صحيح البخاري، التيمم، التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلّاة، ١/١٢٩، ح: ٣٣٠. مسلم، الحيض، التيمم، ١/٢٨١، ح: ٣٦٩.

٤ الترمذي، محمّد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضّحّاك، سنن الترمذي، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، أبواب الطّهارة، ما جاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، ١/٢١١، ح: ١٢٤، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م. ذكر الترمذي أن الحديث صحيح. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الطّهارة، التيمم بالصّعيد، ١/١٩٥، ح: ٣٠٦، الرّسالة - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م. والحديث عنده بدون عشر سنين. أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السّجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمّد كامل قره بللي، الطّهارة، الجنب يتيمم، ١/٢٤٧-٢٤٧، ح: ٣٣٢ و٣٣٣، دار الرّسالة العالميّة، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٥ سورة النّساء، آية: ٤٩.

٦ أبو داود، سنن أبي داود، الطّهارة، إذا خاف على نفسه البرد أيتيمم، ١/٢٤٩، ح: ٣٣٤. الدّارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النّعمان، سنن الدّارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللّطيف حرز الله وأحمد برهوم، الطّهارة، التيمم، ١/٣٢٧، ح: ٦٨١، مؤسسة الرّسالة - بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، الطّهارة، التيمم في السّفَر إذا خاف الموت أو العلة من شدّة البرد، ٢/١٨٧، ح: ١٠٨٤، مركز هجر للبحوث والرّسالات العربيّة والإسلاميّة - القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م. ذكر المنذري أن الحديث حسن. العظيم آبادي، محمّد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيّم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح غلله ومشكلاته، ١/٣٦٥، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

رواية عليكم بالصَّعِيد) ١، فهذا الحديث كما يدلُّ على جواز التَّيْمُ من الجنابة فإنه يدل كذلك على جواز التَّيْمُ من الحيض والتَّفَاس.

الفرع الثالث: كَيْفِيَّةُ التَّيْمِ

ذهب الحنفيَّة والمالكيَّة والشَّافعيَّة إلى أَنَّ التَّيْمَ ضربتان؛ الأولى يمسح بها وجهه، والثَّانية يمسح بها يديه حتَّى المرفقين؛ وقد استدللَّ الشَّافعيَّة بالأدلة التَّالية ٣:

عن أبي الأعرج عن ابن الصِّمَّة أَنَّ رسولَ الله ﷺ (تيمَّم فمسح وجهه وذراعيه) ٤.

عن ابن عمر أَنَّ رسولَ الله ﷺ (ضرب بيده على الحائط ومسح بها وجهه، ثمَّ ضرب ضربةً أخرى فمسح ذراعيه) ٥.

عن جابرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: (التَّيْمُ ضربةٌ للوجه وضربةٌ للذَّراعين إلى المرفقين) ٦.

روى الرَّبِيعُ بن زيدٍ عن أبيه عن جدِّه عن أسلع قال: كنت مع رسول الله ﷺ في غزاة المريسيع فأصابني جنابةٌ فقال لي رسول الله ﷺ (قم فارحل بي)، فقلت: إني جنب، فنزل عليه جبريل بأية التَّيْمِ، فأراني النَّبِيُّ ﷺ كيف أتيمَّم؛ فضرب بيديه على الأرض؛ فمسح وجهه، وضرب أخرى؛ فمسح ذراعيه إلى المرفقين) ٧.

قاسوه على الوجه واليدين؛ فكما يجب غسل الوجه واليدين إلى المرفقين في الوضوء، فالتيمم يجب به مسح الوجه واليدين إلى المرفقين ٨.

إنَّ إطلاق اسم اليد في قوله - تعالى: {وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} يتناول المنكب فدخل الذَّراع في عموم الاسم، ثمَّ اقتصر في التَّيْمِ على تقييده في الوضوء به ١.

١ البيهقي، السنن الكبرى، ك: الطَّهارة، ب: ما روي في الحائض والنفساء يكفيهما التَّيْمُ عند انقطاع الدَّم إذا لم يجدا الماء، ١٥٦/٢، ح: ١٠٣٩. وقد ذكر البيهقي الحديث بعدة أسانيد مبنيًا أنه لا يخلوا أحدها من ضعف في أحد روايته. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمَّد، ٢٥٥/٦، ح: ٦٣٣٦، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ - ١٩٩٥ م. ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، ٣٣٩/١، ح: ٣٣١. مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ١، ١٤١٢ - ١٩٩١ م.

٢ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٦/١. القرافي، الذَّخيرة، ٣٥٢/١. المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، المختصر من علم الشَّافعي ومن معنى قوله، ٤٣/١، دار مدارج للنشر - الرياض، ط ١، ١٤٤٠ - ٢٠١٩ م. ٣ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٣٥/١ - ٢٣٦.

٤ الشَّافعي، محمَّد بن إدريس، المسند، ص: ٢٠، دار الكتب العلميَّة - بيروت، (ب: ط)، ١٤٠٠.

٥ أبو داود، سنن أبي داود، الطَّهارة، التَّيْمُ في الحضر، ٢٤٥/١، ح: ٣٣٠. الدَّارقطني، سنن الدَّارقطني، الطَّهارة، التَّيْمُ، ٣٢٥/١، ح: ٦٧٦. ذكر النَّووي أَنَّ الحديث ضعيف عند أكثر المحققين. النَّووي، أبو زكريا محيي الدِّين يحيى بن شرف، خلاصة الأحكام في مهمَّات السنن وقواعد الإسلام، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، ٢١٧/١، ح: ٥٥٩، مؤسسة الرِّسالة - لبنان، ط ١، ١٤١٨ - ١٩٩٧ م.

٦ الدَّارقطني، سنن الدَّارقطني، الطَّهارة، التَّيْمُ، ٣٣٥/١، ح: ٦٩١. ذكر الدَّارقطني أَنَّ رجاله ثقاة، وأنَّه موقوف.

٧ الذَّهبي، أبو عبد الله محمَّد بن أحمد بن عثمان، المهذب في اختصار السنن الكبير، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، الطَّهارة، ٢١٥/١، ح: ٩١٧. دار الوطن للنشر، ط ١، ١٤٢٢ - ٢٠٠١ م. ذكر الذَّهبي أَنَّ الحديث ضعيف.

٨ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٣٥/١.

بينما ذهب الحنابلة إلى أن التيمم ضربة واحدة يمسح بها وجهه وكفيه مستدلين بعدة أدلة؛ منها:

قوله ﷺ لعمّار بن ياسر: (إنما يكفيك أن تقول ببيدك هكذا، ثمّ ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثمّ مسح الشّمال على اليمين، وظاهر كفيّه، ووجهه) ٢.

إنّ المقصود باليد الكف إلى الكوعين؛ لقوله - تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} ٣. ولا بأس في مسح يديه إلى المرفقين، لأنه قد روي عن النبيّ ﷺ، وسواء فعل ذلك بضربتين أو أكثر ٤.

المناقشة والترجيح:

يلاحظ أنّ الأحاديث التي ساقها الفريق الأول كلها ضعيفة، إلّا حديث جابر فهو موقوف، بينما حديث الحنابلة فمتفق عليه، وأما قياس الشّافعية فقياس مع الفارق؛ لأنّ الوضوء يشمل الوجه واليدين والرأس والرّجلين، كما أنّ حمل الحنابلة اليد على الكفّ فوجيه؛ وذلك لاستدلالهم بأية قطع يد السّارق.

لذا فإنّ الباحثين يرجحان قول الحنابلة بأنّ الواجب ضربة واحدة يمسح بها الكفّين وظاهرهما، والوجه، وكمال التيمم يكون بضربتين؛ واحدة يمسح بها الوجه، والأخرى يمسح بها الذراعين ٥. والله أعلم.

الفرع الرّابع: الأعدار التي تبيح التيمم:

اليأس من وجود الماء ٦، وقدّر العلماء ذلك ببعد الماء مسافة ميل ٧، ومنهم من ذكر ميلين، ومنهم من لم يقدّر بل ذكر أنّه يكفي أن يسمع جلبة قافلته إن كان مسافراً ٨.

إذا كان استعمال الماء يتسبّب له بالمرض، أو يخشى من استعماله له تأخّر برئه، أو زيادته ٩.

١ المرجع السابق، ٢٣٥/١.

٢ البخاري، صحيح البخاري، التيمم، التيمم ضربة واحدة، ١٣٣/١، ح: ٣٤٠. مسلم، صحيح مسلم، الحيض، التيمم، ٢٨٠/١، ج: ٣٦٨.

٣ سورة المائدة، آية: ٣٨.

٤ ابن قدامة، الكافي، ١١٩/١-١٢٠.

٥ ابن قدامة، المغني، ٣٢٣/١.

٦ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٦/١. الدسوقي، محمّد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشّرح الكبير، ١٤٧/١، دار الفكر - بيروت، (ب: ط)، (ب: ت). الرّزقاني، شرح الرّزقاني، ٢١٧/١-٢١٩. ابن قدامة، الكافي، ١٢٣/١. المرّداوي، علاء الدّين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي وعبد الفتّاح محمّد الحلو، ١٦٨/١-١٩٥. هجر للطباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان - القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٧ الميل يساوي ١٨٤٨ متر. حلاق، محمّد صبحي بن حسن، الإيضاحات العصريّة للمقاييس والمكاييل والأوزان والنّقود الشّرعية، ص: ٦٤، مكتبة الجيل الجديد، ط١، ١٤٣٨هـ - ٢٠٠٧م.

٨ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٦/١-٤٧. ابن الهمام، كمال الدّين، محمّد بن عبد الواحد السيّواسي، شرح فتح القدير على الهداية، ١/١٢٣، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط١، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٩ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٧/١. الرّزقاني، شرح الرّزقاني، ٢١٧/١-٢١٩. الرّملي، شمس الدّين محمّد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٢٦٤/١-٢٦٥، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م. المرّداوي، الإنصاف، ١/١٦٨-١٩٥.

إذا كان بمجمع للفساق تخشى المرأة على نفسها منهم إذا وصلت إليه، أو خاف على رحله إذا تركه لجلب الماء أن يفقده أو يفقد منه شيئاً، أو خاف على دابته أن تسرق أو تهرب، أو خاف على أهله أو نفسه أو ماله من اللصوص أو السباع^١.

إذا وجد الماء، لكن يخاف أن يدركه الوقت إذا استعمله^٢.

السَّجِين الَّذِي لَا يَدْرِي هَلْ يَحْصِلُ عَلَى الْمَاءِ أَمْ لَا^٣. وقد فرَّق الحنفيَّة بين السَّجِينِ بِحَقِّ، والسَّجِينِ بِغَيْرِ حَقِّ، والسَّجِينِ فِي الْمَصْرِ مِنَ السَّجِينِ فِي غَيْرِ الْمَصْرِ، وسبب هذا التَّفْرِيقِ لِعَلَّةِ تَوْفُرِ الْمَاءِ فَيَسْتَعْمَلُهُ لِلطَّهَارَةِ أَمْ لَا، وَلِعَلَّةِ مَدَى إِمْكَانِيَةِ خُرُوجِهِ مِنَ السَّجِينِ بِحَيْثُ يُمْكِنُهُ الطَّهَارَةُ أَمْ لَا^٤.

وجود الماء لكنَّه لا يكفي للشُّرب والطَّهارة؛ فيخشى على نفسه أو أهله إن استعمله للطَّهارة، أو أنَّ تحصيله ممكناً بثمان يزيد عن ثمن المثل، أو بثمان المثل لكنَّه يخشى إن اشتراه الجوع^٥. وذهب الحنفيَّة والحنابلة إلى أنَّه لو وجد الماء بما يزيد عن ثمن المثل بشيء يسير، وكان معه فيلزمه الشِّراء، ولا يصحُّ له التَّيْمُّ^٦.

إذا كان البرد شديداً فخاف على نفسه المرض من استعمال الماء^٧.

وجود الماء، لكنَّه غير مباح للتَّطَهُّر، كأن يكون نجسًا، أو طاهرًا لكنه ليس طهورًا؛ كالماء المستعمل في الطَّهارة^٨.

المبحث الثاني: المسائل المندرجة تحت نوازل التَّيْمُّ والاستنجاء في ظلِّ الاحتلال

المطلب الأوَّل: نوازل تتعلَّق بالتَّيْمُّ.

يتمُّ من خلال هذا المطلب البحث في مجموعة من المسائل التي يعتقد أنَّه يصح فيها التَّيْمُّ بدل الوضوء أو الاغتسال؛ وذلك بناء على ظروف خاصَّة.

المسألة الأولى: حكم التَّيْمُّ للطَّهارة من الجنابة أو الحيض أو الوضوء بسبب شحِّ المياه
أولاً: صورة المسألة:

^١ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٧/١. الزُّرقاني، شرح الزُّرقاني، ٢١٧-٢١٩. الشَّافعي، الأم، ٦٢/١-٦٣. الهيثمي، تحفة المحتاج، ٣٢٥/١. ابن قدامة، الكافي، ١٢٣/١.

^٢ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٥١/١. الزُّرقاني، شرح الزُّرقاني، ٢١٩/١. الشَّيرازي، المهذب، ٧٠/١. ابن قدامة، الكافي، ١٢٥/١.

^٣ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٥٠/١. الزُّرقاني، شرح الزُّرقاني، ٢١٧-٢١٩.

^٤ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٥٠/١.

^٥ المرجع السَّابق، ٤٦/١. الهيثمي، تحفة المحتاج، ٣٢٥/١.

^٦ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨-٤٩. ابن قدامة المقدسي، موقِّع الدِّين عبد الله بن أحمد بن محمَّد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتَّاح محمد الحلو، ٣٦٥-٣٦٧، دار عالم الكتب - الرِّياض، ط٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

^٧ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨/١. ابن قدامة، الكافي، ١٢٣/١. المرَدَوي، الإنصاف، ١٦٨-١٩٥.

^٨ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ١٤٩/١.

من ممارسات الاحتلال الواضحة في التّصديق على الفلسطينيين بشكل عامّ، وعلى الغزيّين على وجه التّحديد، خاصّة في حربه الحاليّة، حرمانهم من أساسيّات الحياة، وعلى رأسها الماء؛ حتّى أضحى وجوده في بعض المناطق شحيحاً؛ بالكاد يكفي للشّرب، فهل في هذه الحالة ينطبق عليهم حكم الفاقد للماء؟ فتيّموا للطّهارة من الحدثين؛ الأكبر والأصغر؟

بالعودة إلى الحالات التي يمكن أن يطلق على صاحبها أنّه فاقد الماء يلاحظ أنّ أهل غزة في كثير من الأحيان ينطبق عليهم وصف فقدان الماء؛ وذلك للأسباب التّالية:

قيام الاحتلال بقطع الماء، وإتلاف الآبار؛ حتّى أضحى الماء الصّالح للشّرب عزيزاً. الخطر الكبير على الأنفس جرّاء محاولة الوصول لماء البحر، فرغم قربه، إلّا أنّ الوصول إليه في بعض الأحيان، بل الكثير منها يمثل مخاطرة قد تؤدي بحياة صاحبها.

وهذا ينطبق أيضاً في حال إذا كان قريباً لكنّ الوصول إليه يشكّل خطراً كبيراً؛ وهو وجود عدو يترصص بهم، وفي هذه الحال يجوز له التّيّم. يقول صاحب البدائع في ذلك: "وأما العدم من حيث المعنى لا من حيث الصّورة فهو أن يعجز عن استعمال الماء لمانع مع قرب الماء منه، نحو ما إذا كان على رأس البئر ولم يجد آلة الاستقاء فيباح له التّيّم؛ لأنّه إذا عجز عن استعمال الماء لم يكن واجداً له من حيث المعنى، فيدخل تحت النّص، وكذا إذا كان بينه وبين الماء عدو أو لصوص، أو سبع، أو حيّة يخاف على نفسه الهلاك إذا أتاه؛ لأنّ إلقاء النّفس في التّهلكة حرام فيتحقّق العجز عن استعمال الماء، وكذا إذا كان معه ماء، وهو يخاف على نفسه العطش لأنه مستحق الصّرف إلى العطش، والمستحق كالمصرف فكان عادماً للماء معنى" ٢،

وبناءً على ما سبق يرى الباحث أنّه في كثير من الأحيان، يكون أهل غزة أو جزء منهم فاقد الماء؛ لذا يجوز لهم في هذه الحالات التّيّم لاستباحة الصّلاة والعبادة، سواء كان ذلك من الحدث الأصغر، أو الحدث الأكبر؛ وذلك للأدلة التّالية:

عموم أدلّة جواز التّيّم عند فقدان الماء، ومنها: قوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} ٣. وما جاء عن السيّد عائشة - رضي الله عنها؛ أنّها استعارت من أسماء قلادةً. فهلكت، فأرسل رسول الله ﷺ ناساً من أصحابه في طلبها. فأدرّكهم الصّلاة فصلّوا بغير وضوء. فلما أتوا النّبى ﷺ شكوا ذلك إليه. فنزلت آية التّيّم ٤.

١ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٧/١. الزّرقاني، شرح الزّرقاني، ٢١٧/١-٢١٩. الهيتمي، تحفة المحتاج، ٣٢٥/١. الرّملي، نهاية المحتاج، ٢٦٤/١-٢٦٥. ابن قدامة، الكافي، ١٢٣/١. المرّداوي، الإنصاف، ١٦٨/١-١٩٥.

٢ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٧/١.

٣ سورة النّساء، آية: ٤٣.

٤ تمّ تخريجه سابقاً، ص: ١٠.

إنَّ اشتراط استخدام الماء في مثل هذه الطُّروف يشكِّل حرجًا. والله - تعالى - يقول: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ} ١. وقد شرع التيمُّم لرفع الحرج ٢. والطَّهارة الحكميَّة تتمُّ بالتراب في حال العذر كما تتمُّ بالماء بدونه.

قال ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) ٣، ولا شكَّ أنَّ الضَّرر من الوصول إلى الماء يكاد يكون متحقِّقًا.

يمكن الاستدلال بالقواعد الفقهيَّة، ومنها قاعدة: (الضَّرورات تبيح المحظورات) ٤. والامتناع عن استخدام الماء هنا ضرورة. وقاعدة: (المشقة تجلب التيسير) ٥، والوصول إلى الماء هنا أو تحصيله فيه الكثير من المشقة والمخاطرة. وقاعدة: (إذا ضاق الأمر اتسع) ٦. تدلُّ على أنَّه لما ضاقت القدرة على استعمال الماء وسَّع الشَّرع عليهم فرخَّص لهم التيمُّم.

مراعاة مقاصد الشريعة؛ إذ إنَّ الحفاظ على النَّفس من المقاصد الضَّروريَّة للشريعة الإسلاميَّة، بينما الطَّهارة مكمل للضروري؛ وهو مقصد حفظ الدِّين، والأصل أنَّ الضَّروري مقدَّم على المكمل ٧. وكذلك مقصد التيسير؛ حيث يقول - تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} ٨. ويقول أيضًا: {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ} ٩. وكذلك العديد من الأحاديث التي تحت على التيسير؛ منها قوله ﷺ: (بعثت بالحنيفيَّة

١ سورة المائدة، آية: ٦.

٢ الشُّوكاني، فتح القدير، ١/٢٢٣.

٣ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد الفزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الأحكام، من بنى في حقه ما يضرُّ بجاره، ١/٧٨٤، ح: ٢٣٤٠، دار إحياء الكتب العربيَّة - فيصل عيسى البابي الحلبي، (ب: ط)، (ب: ت)، البيهقي، السنن الكبرى، آداب القاضي، ما لا يحتمل القسمة، ٢٠/٣٩٤، ٢٠٤٧٣ و ٢٠٤٧٤. ذكر البيهقي أنَّ الحديث هنا مرسل، وأنَّه رواه في باب الصلح موصولًا. الأصبحي، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك رواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشرار عواد معروف ومحمود محمد خليل، الأفضية، القضاء في المرفق، ٢/٤٦٧، ح: ٢٨٩٥، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م. وذكر العسقلاني أنَّ الحديث مرسل. العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ٤/٤٧٥، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٨٩م.

٤ القرافي، أبو العباس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ٤/١٤٦، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٩٩٤م. السُّبكي، تاج الدِّين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وبأعلى الصفحات: متن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ٤/٢٠٩، عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م. الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى اللُّخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ٥/٩٩، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٥ السُّبكي، تاج الدِّين عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ١/٤٩، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. الرِّزامل، عبد المحسن بن عبد الله، شرح القواعد السُّعديَّة، ص: ١٨، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع - الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٦ السُّبكي، الأشباه والنظائر، ١/٤٩. الرِّزقا، أحمد بن الشَّيخ محمد، شرح القواعد الفقهيَّة، ص: ١٦٣، دار القلم - دمشق، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م. الرِّزامل، شرح القواعد السُّعديَّة، ص: ٤٦.

٧ الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، ٢/٤٨٣-٤٨٤، شركة المدينة المنورة للطباعة، (ب: ط)، (ب: ت).
٨ سورة البقرة رقم، آية: ٥٢.
٩ سورة النساء رقم، آية: ٢٨.

السَّمْحَة) ١. وقوله: (عليكم من الأعمال ما تطيقون) ٢. وقوله: (إنَّ هذا الدِّين يسر، وليس بالعسر) ٣. وقوله لمعاذ وأبي موسى الأشعري لما بعثهما إلى اليمن: (يسِّرا ولا تعسِّرا) ٤. وقوله: (إنَّما بعثتم ميسرين) ٥. المسألة الثانية: هل يجوز التَّيْمُّ لمن حصر تحت الهدم أو لمن حصر داخل الأنفاق؟

صورة المسألة: كثير من النَّاس تمَّ هدم منازلهم فوق رؤوسهم، فمنهم من استشهد، ومنهم من حصر تحت الهدم فلا يستطيع الخروج، للحصول على الماء، والصُّورة الأخرى: أنَّ هناك من حصر تحت الأنفاق فلا يستطيع الخروج. وفي كلا الحالتين لو وجد الماء لديهم فبالكاد يكفهم للطعام والشَّرَاب، فهل يمكن اعتبارهم فاقدي للماء، فيجوز لهم التَّيْمُّ؟

بدايةً لا بدَّ من العودة إلى الحالات الَّتِي ذكرها العلماء للشَّخص كي ينطبق عليه وصف فاقد الماء، وعلى رأسها عدم القدرة من الوصول إليه، سواء كان ذلك بسبب خوف من عدوٍّ أو لصٍّ، أو سبيعٍ أو كان الماء بعيداً بحيث لا يستطيع الوصول إليه، أو كان موجوداً لكنَّه لا يكفي للشُّرب والطَّهارة في نفس الوقت ٦. وفي كلتا الصُّورتين يلاحظ عدم القدرة من الوصول إلى الماء؛ ففي الحالة الأولى يلاحظ أنَّ من حصر تحت الهدم لا يستطيع الوصول إلى الماء؛ لأنَّه أصلاً لا يستطيع التَّنقُّل والتَّحرك، وفي الحالة الأخرى، أيضاً لا يمكن تحصيل الماء غير الذي كان قد احتفظ به؛ فلا يعلم مقدار الوقت الذي عليه البقاء في مكانه، إذ إنَّ الخروج يشكِّل خطراً على النَّفس محقَّقاً.

كما أنَّ تكليف أيِّ من الفريقين بالدَّهَاب لتحصيل الماء فيه حرج ومشقَّة؛ وذلك لعدم استطاعة الفريق الأوَّل الخروج من تحت الهدم، وإذا ما حاول الفريق الثَّاني الخروج من مكانه لتحصيل الماء فإنَّه معرض للخطر على النَّفس، فأضحى عدم تحرُّكه من مكانه ضرورة محقَّقة، وقد ضاق الأمر بحيث لا يجد أي منها وسيلة للتَّوضُّؤ أو الاغتسال ٧.

١ البخاري، صحيح البخاري، الدِّين يسر وقول النَّبي ﷺ: (أحبُّ الدِّين إلى الله الحنيفيَّة السَّمْحَة)، ٢٣/١. ابن حنبل، ٦٢٤/٣٦، ح: ٢٢٢٩١.

٢ البخاري، صحيح البخاري، الإيمان، أحب الدِّين إلى الله أوممه، ٢٤/١، ح: ٤٣. مسلم، صحيح مسلم، صلاة المسافرين وقصرها، فضيلة العمل الدَّائم من قيام وغيره، ٥٤٠/١، ح: ٧٨٢.

٣ تمَّ تخريجه سابقاً، ص: ١٩.

٤ البخاري، صحيح البخاري، المغازي، بعث أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل، ١٥٧٨/٤، ح: ٤٠٨٦. مسلم، صحيح مسلم، الجهاد والسير، الأمر بالتَّيسير وترك التَّنفير، ١٣٥٨/٣، ح: ١٧٣٢.

٥ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، صبُّ الماء على البول في المسجد، ١٩٨/١، ح: ٢١٧.

٦ يمكن الرُّجوع إلى الأعداء التي يجوز فيها التَّيْمُّ، في المبحث الأوَّل، ص: ١٣-١٤.

٧ يمكن الرُّجوع إلى أدلَّة المسألة السَّابِقة ص: ١٦-١٩، فهي تنطبق على هذه المسألة.

وعليه يمكن القول إنَّ وصف فاقد الماء ينطبق على الحالتين؛ فيجوز لهما التَّيْمُّم، شريطة من حصر تحت الهدم ألاَّ يجد من يوصل له الماء، فإذا ما أوتي له بالماء وكان يمكنه استخدامه دون ضرر، ودون حاجة لدفع مال ثمنًا له.

وقد تحدّث العلماء حول مقدار الثَّمَن المُلزِم بدفعه مقابل الماء؛ فذهب الشَّافعيُّ وأبو حنيفة إلى أنَّه إذا وجد الماء، ووجد المال غير خائف إن اشتراه من الجوع، فيلزمه شراؤه إلاَّ إذا زاد سعره عن ثمن المثل ولو بشيء يسير فإنَّه لا يلزمه الشِّراء، ويمكنه التَّيْمُّم ١. وذهب الحنابلة إلى أنَّه لو زاد عن ثمن المثل بشيء يسير وكان يملك المال فعليه شراؤه ٢.

وبالنَّظر إلى الحالة الَّتِي يحيها أهل غزة يُرى أنَّ شراء الماء يمثل حرجًا؛ حتَّى لو كان بثمن المثل أو بما دون ذلك لعزة المال في هذه الطُّروف؛ وذلك لندرة السِّلَع الغذائية، التي تضاعفت أثمانها أضعافًا مضاعفة؛ لذا يميل الباحث في هذه الحالة إلى عدم لزوم شراء الماء حتى ولو بثمن المثل، لحاجة المال من أجل شراء السِّلَع الغذائية الضَّروريَّة، استنادًا لقاعدة (الضَّرورات تبيح المحظورات) ٣.

وإذ علَّل الحنفيَّة عند قولهم بالتَّيْمُّم لمن لم يجد الماء إلاَّ بما فوق ثمن المثل بعلَّة حرمة المال الذي يدفع دون مقابل؛ إذ أنَّ حرمة كحرمة النفس ٤، فهنا الحرمة أكد حتَّى بتوقُّره ولو كان بثمن المثل؛ وذلك للحاجة الماسَّة إليه.

ولا نتوقَّع أنَّ المحصور تحت الهدم، أو في النَّفق يمكنه تحصيل الماء مجَّانًا ولا حتَّى شراءً؛ فإذا ما تحقَّقت تلك الشُّروط جاز له التَّيْمُّم. إلاَّ إذا كان متيقِّنًا من وجود وفرة من الماء تكفي للشُّرب والطَّهارة للفترة الَّتِي يغلب على ظنِّه بقاؤه في مكانه، والله - تعالى - أعلم.

وأما الأدلَّة على جواز التَّيْمُّم في هتين المسألتين فهي نفس الأدلَّة على المسألة الأولى، لتشابه الحالات والطُّروف إلى درجة كبيرة.

المسألة الثالثة: حكم التَّيْمُّم لمن تعطل في الطُّريق بسبب الحواجز، ولم يكن لديه وقت لتحصيل الماء؟

١ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨/١. الشَّافعي، الأم، ٦٢-٦٣. الهيتمي، تحفة المحتاج، ٣٢٥/١. الرَّملي، نهاية المحتاج، ٢٦٤/١-٢٦٥.

٢ ابن قدامة، المغني، ٣٦٥-٣٦٧. المرادوي، الإنصاف، ١٨٣/١.

٣ القرافي، الذَّخيرة، ١٤٦/٤. السُّبكي، رفع الحاجب، ٢٠٩/٤. الشَّاطبي، الموافقات، ٩٩/٥. البركتي، قواعد الفقه، ١٧٠/٨٩. آل بورنونو، موسوعة القواعد الفقهية، ٣١٤/١٢.

٤ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨/١.

صورة المسألة: لقد عكف الاحتلال على إيجاد الحواجز بين المدن والقرى والأحياء، وحجز المسافرين خلف هذه الحواجز في كثير من الأحيان لساعات طويلة، والبعض منهم ليس معه وضوء أو حتى ماء ليتوضأ، هو يخشى مغادرة مكانه، لأنه لو فعل فقد دوره وزاد عطله، وانتظاره يعني ذهاب وقت الصلاة ودخول الأخرى، فهل يجوز له التيمم؟

للإجابة على هذه المسألة لا بد من النظر لها من عدة جوانب؛ على النحو التالي:

الجانب الأول: قول العلماء في المسافر إذا خاف إن استعمل الماء للطهارة أن يفوته الوقت.

الجانب الثاني: مدى إمكانية تعميم المسألة على غير المسافر، ممن خاف من فوات الوقت إذا أراد أن يستخدم الماء للطهارة.

أما المسافر إذا خاف أن يدركه الوقت أو الركب فقد ذهب الأئمة الأربعة إلى أنه يتيمم^١؛ وذلك لقوله – تعالى -: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ..... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} ٢.

وأما القول بتعميم المسألة على مثلها من الحوادث، فيستدل عليه بالعديد من الأدلة، منها:

عن الأعرج قال: سمعت عميراً، مولى ابن عباس، قال: أقبلت أنا وعبد الله بن يسار، مولى ميمونة زوج النبي ﷺ، حتى دخلنا على أبي جهيم بن الحارث بن الصمة الأنصاري، فقال أبو جهيم: أقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل، فلقيه رجل فسلم عليه، فلم يردّ عليه النبي ﷺ، حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام^٣.

إن تيمم الرسول ﷺ في منطقة بئر جمل وهو أحد الآبار الأثرية الموجودة في المدينة المنورة^٤ يدل على أنه لم يكن في سفر عندما تيمم، وقد ذكر النسائي الحديث السابق تحت عنوان التيمم في الحضر^٥.

نقل البخاري القول به عن عطاء، ونقل عن الحسن في المريض إذا لم يستطع استخدام الماء، ولم يجد من يناوله إياه فإنه يتيمم، وذكر عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه (أقبل من أرضه بالجرف^١، فحضرته العصر بمريد فصلّى، ثم دخل المدينة والشمس مرتفعة، فلم يعد)^٢.

^١ الكاساني، بدائع الصنائع، ٥١/١. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ١٤٧/١. الزرقاني، شرح الزرقاني، ٢١٩/١. الشيرازي، المهذب، ٧٠/١.

^٢ سورة النساء رقم، آية: ٤٣.

^٣ البخاري، صحيح البخاري، التيمم، التيمم في الحضر، إذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلاة. ح: ٣٣٠. مسلم، ك: الحيض، ب: التيمم، ح: ٣٦٩.

^٤ الأندلسي، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمّد البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ٣٩٤/٢، عالم الكتب - بيروت، ط٣، ٥١٤٠٣. الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرّومي، معجم البلدان، ٢٩٩/١، دار صادر - بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

^٥ النسائي، السنن الكبرى، الطهارة، التيمم في الحضر، ١٩٤/١، ح: ٣٠٣.

إنَّ العَلَّةَ التي من أجلها شرع التَّيْمُّمُ هي فقدان الماء، وذلك منصوصٌ عليه في الآية الكريمة بقوله: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً}. وكما أنَّ المسافر اعتبر فاقداً للماء في حال خاف أن يدركه الوقت، أو يفوته الرُّكْب، فكذا هنا يعتبر من حصر خلف الحاجز فاقداً له إذا خاف من طلبه له أن يدركه الوقت أو يفوته الرُّكْب.

المسألة الرَّابِعة: من أصيب بجراح، وعلم أنَّ وصول الماء إليها يسبِّب له الأذى، فكيف يقوم بالاعتسال أو الوضوء خاصَّةً إذا كان على جزء من جسده جيرة؟ وهل يجوز له التَّيْمُّمُ في هذه الحالة؟

ذهب أصحاب المذاهب الأربعة إلى الانتقال من الغسل إلى التَّيْمُّمُ أو المسح على الجبائر في حال الجروح والقروح ٣، وقد استندوا إلى العديد من الأدلَّة؛ منها:

قال - تعالى -: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى... فَتَيْمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا}٤. ووجه الدلالة من الآية هو جعل المرض سبباً في جواز التَّيْمُّم ٥.

عن جابر - رضي الله عنه - قال: (خرجنا في سفرٍ فأصاب رجلاً منا حجرٌ فشجَّه في رأسه ثم احتلم فقال: هل تجدون لي رخصةً في التَّيْمُّم؟ قالوا: ما نجد لك رخصةً وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات فلما قدمنا على رسول الله ﷺ أخبر بذلك فقال: (قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العيِّ السُّؤال إنَّما كان يكفيه أن يتيمَّم ويعصب على جرحه ثم يمسخ عليه ويغسل سائر جسده)٦، وهذا نصٌّ في المسألة ٧، كما يدلُّ الحديث على أنَّ الاعتسال كان سبباً لزيادة المرض المسبِّب للموت، فأصبح تجنُّب ما يسبِّب المرض عذراً لترك الوضوء أو الاعتسال إلى التَّيْمُّم ٨.

روي عن رسول الله ﷺ (أنه بعث سرية، وأمَّر عليهم عمرو بن العاص - رضي الله عنه -، وكان ذلك في غزوة ذات السلاسل فلما رجعوا شكوا منه أشياء من جملتها أنهم قالوا: صلَّى بنا، وهو جنب، فذكر النَّبِيُّ ﷺ ذلك

١ موضع على ثلاثة أميال من المدينة نحو الشَّام. الحموي، معجم البلدان، ١٢٨/٢.
٢ تم تخريجه سابقاً، ص: ٢٨.

٣ السَّرْحَسِي، المبسوط، ٧٣/١-٧٤. الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨/١. القرافي، الدَّخيرة، ٣١٧/١. الصَّوَّي، أبو العبَّاس أحمد بن محمَّد الخلوئي، بلغة السَّلَّاك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصَّوَّي على الشَّرْح الصَّغِير، ٢٠٢/١، دار المعارف، (ب: ط)، (ب: ت).
الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٧١/١. ابن قدامة، الكافي، ١٢٧/١.

٤ سورة النَّساء، آية: ٤٣.

٥ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٧١/١.

٦ أبو داود، سنن أبي داود، في المجدور يتيمَّم، ٢٥١/١، ح: ٣٣٦. البيهقي، السنن الكبرى، الطَّهارة، المسح على العصائب، ١٩٣/٢، ح: ١٠٧٧. الدَّارِقَطَنِي، سنن الدَّارِقَطَنِي، الطَّهارة، جواز التَّيْمُّم لصاحب الجراح، ٣٤٩/١، ح: ٧٢٩. قال الدَّارِقَطَنِي: قال أبو بكر: هذه سنَّة تفرد بها أهل مكَّة وحملها أهل الجزيرة. لم يروه عن عطاء، عن جابر غير الزُّبَيْر بن خريق وليس بالقوي، وخالفه الأوزاعي، فرواه عن عطاء، عن ابن عبَّاس واختلف على الأوزاعي، فقليل عنه عن عطاء، وقيل عنه بلغني عن عطاء، وأرسل الأوزاعي آخره عن عطاء، عن النَّبِيِّ ﷺ وهو الصَّوَّاب، وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي وأبا زرعة عنه فقالا: رواه ابن أبي العشرين، عن الأوزاعي، عن إسماعيل بن مسلم، عن عطاء، عن ابن عبَّاس وأسد الحديث.

٧ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨/١.

٨ السَّرْحَسِي، المبسوط، ٧٤/١. الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٨/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٧١/١.

له، فقال: يا رسول الله، أجنبت في ليلة باردة فخفت على نفسي الهلاك لو اغتسلت، فذكرت ما قال الله - تعالى: - {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} ١، فتيّمت، وصليت بهم، فقال لهم رسول الله ﷺ: (ألا ترون صاحبكم كيف نظر لنفسه ولكم) ٢. وجه الدلالة أنّ الرسول ﷺ لم يأمره بالإعادة، وأقرّ علته التي تعلل بها؛ وهي الخوف من الهلاك، والحكم يتعمّم بعموم العلة ٣.

قاس المالكيّة على المسح على الخفين بجامع الضّرورة وبطريق الأولى لمزيد الشدّة، ويدعم قياسهم ما عند أبي داود أنّه ﷺ بعث سرّيّة فأصابهم البرد، فلمّا قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتّساخين) ٤. فإذا جاز المسح على العصائب والعمائم والتّساخين ٥ لضرورة البرد، فللجراح أولى ٦.

قاس الحنفيّة والشّافعيّة ترك الغسل على الإفطار في رمضان، وعلى ترك القيام في الصّلاة، حيث إنّ من يخاف على نفسه زيادة المرض بسبب الصّيام فله أن يفطر، أو زيادته بسبب الوقوف في الصّلاة فله أن يجلس، فإذا جاز عدم إتمام الرّكن فمن باب أولى جواز عدم إتمام الشّرط للسبب ذاته، وكما هو معلوم الشّرط أخفّ من الرّكن ٧.

وأما كيفيّة القيام بالطّهارة في حال وجود الجبيرة؛ فقد ذهب الحنفيّة إلى أنّه في حال الاغتسال ينظر إلى السّقيم فإن كان هو الغالب تيمّم ولا يلزم الغسل، وأمّا إن كان الغالب هو الصّحيح، أو أن الصّحيح مساو للسّقيم ربط الجبائر على السّقيم، ومسح عليها؛ وكذلك يفعل بالوضوء؛ لأن العبرة للغالب، ولامتناع الجمع بين الغسل والتّيمّم إلا في حال الشكّ في طهوريّة الماء ٨.

كما ذهب المالكيّة أيضًا إلى عدم الجمع بين الغسل والمسح، أو الغسل والتّيمّم، فإذا كانت الجروح منتشرة في أغلب أنحاء الجسم فإنّه يتيمّم بدل الغسل، أو في أكثر أعضاء الوضوء فيتيمّم بدل الوضوء، وإذا كان

١ سورة النّساء، آية: ٢٩.

٢ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٣٤٧/٢٩. أبو داود، سنن أبي داود، الطّهارة، إذا خاف الجنب البرد أتيمّم، ٢٤٩/١، ح: ٣٣٤. الدّارقطني، سنن الدّارقطني، الطّهارة، التّيمّم، ٣٢٧/١، ح: ٦٨١. البيهقي، السنن الكبرى، الطّهارة، التّيمّم في السّفر إذا خاف الموت أو العلة من شدّة البرد، ١٨٨/٢، ح: ١٠٨٥. لم يُذكر في المصادر السّابقة لفظ: (ألا ترون صاحبكم كيف نظر لنفسه ولكم)، وقد ذكر ابن الخراط أنّ الحديث ذكر بأكثر من إسناد، وأكثر من لفظ، وبعضها أعلى من بعض حيث ذكر في أحدها أنّ هذا الإسناد أعلى من الأوّل، عمرو بن الحارث لا يقاس به يحيى بن أيّوب، وعبد الرّحمن بن جبير المصري أدرك عمّرو بن العاص، وعمران بن أبي أسد مندي ثقة مشهور. ابن الخراط، عبد الحقّ بن عبد الرّحمن بن عبد الله بن الحسين، الأحكام الوسطى من حديث النّبويّ ﷺ، تحقيق: حمدي السّلفي وصبحي السّامرائي، ٥٣٩/١، مكتبة الرّشد للنشر والتّوزيع - الرّياض، (ب: ط)، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٨/١.

٤ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٦٦/٣٧، ح: ٢٢٣٨٣. أبو داود، سنن أبي داود، الطّهارة، المسح على العمامة، ١٠٣/١، ح: ١٤٦. البيهقي، السنن الكبرى، الطّهارة، إيجاب المسح بالرّأس وإن كان متعمّمًا، ١٩٠/١، ح: ٢٩٢. ذكر ابن الخراط أنّ راشد بن سعد ثقة مشهور، قال البخاري: راشد بن سعد سمع ثوبان، روى عنه ثور. ابن الخراط، الأحكام الكبرى، ٤٧٨/١.

٥ التّساخين: الخفاف. ابن منظور، لسان العرب، (حرف النّون، فصل السّين). إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مادّة (سخن).

٦ القرافي، الذّخيرة، ٣١٧/١.

٧ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٤٨/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٧١/١.

٨ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٥١/١.

الجرح في أعضاء التَّيْمُمِ (الوجه والكفَّين) ولا يستطيع المسح عليهما فلا يغسلهما ويغسل باقي الأعضاء، ولا يصير إلى مسح الجبيرة إذا أمكنه المسح على الإصابة، وإذا كان الصَّحِيح هو الأكثرُ فَإِنَّهُ يَغْسِلُهُ وَيَمْسَحُ عَلَى الجبيرة في موضع الجراحة،^١

وَأَمَّا الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ فَذَهَبُوا إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الْغَسْلِ وَالتَّيْمُمِ، فَقَالُوا يَغْسِلُ مَا يُمْكِنُهُ غَسْلُهُ، وَيَتَيَمَّمُ لِلْبَاقِي؛ مُسْتَدَلِّينَ بِحَدِيثِ جَابِرِ السَّابِقِ؛ وَفِيهِ (إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصَبُ عَلَى جِرْحِهِ ثُمَّ يَمْسَحُ عَلَيْهِ وَيَغْسِلُ سَائِرَ جَسَدِهِ). وَهَذَا نَصٌّ صَرِيحٌ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَاءِ وَالتَّيْمُمِ، وَلَأَنَّ الْعِزَّ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِي عَضْوٍ مِنَ الْأَعْضَاءِ لَا يَسْقُطُ وَجُوبَ اسْتِعْمَالِهِ فِي غَيْرِهِ مِنَ الْأَعْضَاءِ كَمَا لَوْ كَانَ فَاقِدًا لِبَعْضِ أَعْضَائِهِ^٢.

وَفَصَّلَ الشَّافِعِيَّةُ فِي صَاحِبِ اللُّصُوقِ (الجرح الَّذِي عَلَيْهِ لُصُوقٌ)، فَذَكَرُوا أَنَّهُ إِنْ كَانَ يَسْتَطِيعُ نَزْعَهَا وَالتَّيْمُمُ مَكَانَهَا، فَإِنَّهُ يَفْعَلُ وَلَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ، وَفِي حَالِ عَدَمِ إِمْكَانِيَّةِ التَّيْمُمِ أَوْ الْغَسْلِ فَيَصَلِّي وَيَعِيدُ، وَإِذَا لَمْ يُمْكِنْ نَزْعُهَا وَإِصَالِ الْمَاءِ مَكَانَهَا، فَيَصَلِّي بِهَا إِعَادَةً^٣.

وَذَكَرَ الْحَنَابِلَةُ جَوَازَ الْمَسْحِ عَلَى الْجَبِيرَةِ، عَلَى الْآلِ يَتَجَاوَزُ الضَّرُورَةَ، كَمَا صَرَّحُوا بِأَنَّ الْحُكْمَ الَّذِي يَنْطَبِقُ عَلَى الْجَبِيرَةِ يَنْطَبِقُ عَلَى اللُّصُوقِ بِجَامِعِ الضَّرُورَةِ، وَحُصُولِ الضَّرَرِ فِي حَالِ إِزَالَةِ أَيِّ مِنْهُمَا^٤.

المناقشة والتَّرجيح

يُلاحِظُ أَنَّ الْمَذَاهِبَ الْأَرْبَعَةَ قَدْ اتَّفَقُوا فِي أَنَّ التَّيْمُمَ يَجْزِي عَنِ الْغَسْلِ فِي الْعَضْوِ الْمَصَابِ لِكُنْهَمُ اخْتَلَفُوا فِي الْجَمْعِ بَيْنَ التَّيْمُمِ وَالْغَسْلِ؛ فَالْحَنَفِيَّةُ وَالْمَالِكِيَّةُ رَفَضُوا فِكْرَةَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْغَسْلِ وَالتَّيْمُمِ، لِذَا ذَهَبَ الْحَنَفِيَّةُ إِلَى طَرِيقَةِ التَّطْهِيرِ حَسَبِ الْأَغْلَبِ؛ فَإِنْ كَانَ السَّلِيمُ هُوَ الْأَغْلَبُ تَمَّ الْغَسْلُ، وَإِنْ كَانَ الْعَكْسُ أَوْ التَّسَاوِي فَيُلْجَأُ إِلَى التَّيْمُمِ. وَقَرِيبٌ مِنْهُ الْمَذْهَبُ الْمَالِكِي.

بَيْنَمَا ذَهَبَ الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الْغَسْلِ وَالتَّيْمُمِ، مُسْتَدَلِّينَ بِحَدِيثِ جَابِرٍ، إِضَافَةً إِلَى أَنَّ كُلَّ طَهَارَةٍ تَسُدُّ مَكَانَهَا؛ فَلَمَّا لَمْ تَتَمَّ الاسْتِطَاعَةُ مِنْ إِصَالِ الْمَاءِ إِلَى الْجِزْءِ الْمَصَابِ تَيَمَّمَ عَنْهُ. وَهَذَا الرَّأْيُ الَّذِي يَمِيلُ إِلَيْهِ الْبَاحِثُ؛ حَيْثُ إِنَّ الضَّرُورَةَ تَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا؛ بِالإِضَافَةِ إِلَى أَنَّ الْحَدِيثَ الَّذِي اسْتَشْهَدَ بِهِ الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ نَصٌّ فِي مَكَانِهِ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ قَدْ تَحَدَّثُوا فِي سُنْدِهِ إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ مِنْ أُسْنَدِهِ^٥؛ كَمَا أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْعِبَادَاتِ التَّقْيُّدُ بِالنَّصِّ وَعَدَمُ التَّعْلِيلِ.

وَعَلَيْهِ مِنْ كَانَتْ فِي جَسَدِهِ إِصَابَةٌ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُوَصِّلَهَا الْمَاءُ فَإِنَّهُ يَتَيَمَّمُ لَهَا، وَيَغْسِلُ الْبَاقِي، فَإِنْ كَانَتْ الإِصَابَةُ فِي أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ، وَكَانَتْ الطَّهَارَةُ الْمَطْلُوبَةُ مِنَ الْحَدَثِ الْأَصْغَرِ تَيَمَّمَ لِمَكَانِ الإِصَابَةِ، وَغَسَلَ الْبَاقِي

^١ القرافي، الذَّخِيرَةُ، ٣١٦/١ - ٣١٨. الصَّوَارِي، بُلْغَةُ السَّالِكِ، ٢٠٢/١ - ٢٠٤.

^٢ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٧٣/١. ابن قدامة، المقنع، ص: ٣٤. ابن قدامة، الكافي، ١٢٧/١.

^٣ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٧٧/١.

^٤ ابن قدامة، الكافي، ٧٩/١.

^٥ الدَّارِقُطْنِي، سُنَنِ الدَّارِقُطْنِي، الطَّهَارَةُ، جَوَازُ التَّيْمُمِ لِصَاحِبِ الْجِرَاحِ، ٣٤٩/١، ح: ٧٢٩.

الأعضاء، وإن كانت من الحدث الأكبر، تيمّم لمكان الإصابة، وغسل باقي جسده، وفي حال وجدت عصابة على الجرح فإنه يمسح عليها، سواء كانت العصابة جبيرة أو لصوق. ولا يلزمه الإعادة لأنّ الطهارة بهذه الطريقة هي المطلوبة لمثل حاله، وقد تمّت على القدر المستطاع. ولما روي عن أبي سعيد الخُدريّ - رضي الله عنه -، قال: خرج رجلان في سفرٍ، فحضرت الصلّاة وليس معهما ماء، فتيمّما صعيداً طيباً، فصلّيا، ثمّ وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلّاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثمّ أتيا رسول الله ﷺ، فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: (أصبت السنّة، وأجزأتك صلاتك)، وقال للذي توضّأ وأعاد: (لك الأجر مرتين)١. حيث بيّن الحديث أنّ من تيمّم وصلّى بتيمّمه ذلك قد أتمّ صلاته وأجزأته إذ إنّه قد أدّى الفريضة التي عليه. وكذا هنا قد أدّى الفريضة التي عليه فلا داعي للإعادة.

والله - تعالى - أعلم.

المطلب الثاني: نوازل تتعلّق بالاستنجاء.

المسألة الأولى: هل يصحّ في الاستنجاء الاقتصار على الحجارة لانعدام الورق، وشحّ المياه؟
صورة المسألة: يعاني أهل غزّة على وجه التّحديد شحّاً كبيراً في المياه، حيث دَمّر الاحتلال الأبار وأحكم عليهم الحصار، حتّى أضحى الماء لا يكاد يكفي للشرب، فهل يجوز لهم في هذه الحالة، الاستنجاء بالحجارة فقط؟
لبيان حكم هذه المسألة لا بدّ من بيان أقوال العلماء في حكم الاستنجاء، وفيما يتحقّق، ثمّ إسقاط الحكم على هذه المسألة.

أولاً: حكم الاستنجاء، وبماذا يتحقّق:

ذهب الحنفيّة إلى أنّ الاستنجاء سنّة من الغائط إذا لم يزد عن مقدار حلقة، أمّا إن زاد عن ذلك ففيه خلاف عندهم، والرّاجح سنّيته، وتجاوز الصلّاة بدونه لكن مع الكراهة؛ لأنّه يعفى عندهم عن قليل النجاسة. ودلالة سنّيته ما روي عن النّبِيِّ ﷺ أنّه قال: (من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا

١ أبو داود، سنن أبي داود، الطهارة، المتيمّم يجد الماء بعدما يصلّي في الوقت، ٢٥٣/١، ح: ٣٣٨. ذكر أبو داود أن الحديث مرسل. الدّارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرّحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، مسند الدّارمي المعروف بـ (سنن الدّارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد، الصلّاة والطهارة، التيمّم، ٥٧٦/١، ح: ٧٧١، دار المغني للنشر والتوزيع - السّعودية، ط١، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م.

فلا حرج) ١، ووجه الدلالة من الحديث أنه ﷺ بين عدم الحرج من عدم الفعل، والإحسان ممّن فعل، وهذا لا يكون إلا في المندوب والمستحبّ ٢.

ويكون الاستنجاء بالحجارة؛ حيث أقيمت مقام الماء؛ وذلك للضرورة؛ فقد لا يجد سترة أو مكاناً خالياً للغسل فيكشف عورته فيأثم بذلك، وقد روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنّ النبي ﷺ (كان يستنجي بالأحجار) ٣، ولا يظنُّ به أداء الصلّاة مع الكراهة، ويكون كذلك بالأشياء الطاهرة؛ كالحجارة والورق، والخرق البوالي، ويكره بالعظم والرّوث، والرّمّة، ومطعوم الأدميِّ وعلف المهائم (الحشيش) ٤. ومن الحنفيّة من قال إنّ النّجاسة إذا زادت عن المخرج فلا يجزئ فيها إلاّ الغسل ٥.

وذهب مالك إلى أنّ الاستنجاء لا يكون إلاّ من الغائط والبول ٦، ويكون بالماء، وقد استدللّ على ذلك بالعديد من الأدلّة؛ منها: ما جاء عن محمّد بن قيس قاضي عمر بن عبد العزيز: (إنّ المغيرة بن شعبة أتبع النبيّ ﷺ في غزوة تبوك بإداوةٍ من ماءٍ حين تبرّز فأخذ الإداوة منه، وقال: (تأخّر عتيّ). ففعلت (فاستنجى بالماء) ٧. وعن عائشة قالت: إنّ رسول الله ﷺ كان يفعلها، وقالت: إنّ شفاءً من الباسور. وعن عبد الله بن مسعود قال:

١ البخاري، الوضوء، الاستجمار وتراً، ٧٢/١، ح: ١٦٠. مسلم، صحيح مسلم، الطهارة، الاستيتار في الاستنثار والاستجمار، ٢١٣/١، ح: ٢٣٩. وهو عندهما بدون: (من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج). وذكره باللفظ المذكور: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، الطهارة وسننها، الارتياح للغائط والبول، ١٢١/١، ح: ٣٣٧. الدارمي، مسند الدارمي، الطهارة، في التستّر عند الحاجة، ٥٢٤/١، ح: ٦٨٩. وقد نقل ابن حبان وغيره عن أبي حاتم صحّة الحديث. اليعمري، محمّد بن محمّد بن أحمد، ابن سيّد الناس، شرح الترمذي (النّفح الشّذي شرح جامع الترمذي)، تحقيق: أبو جابر الأنصاري، عبد العزيز أبو رحلة وصالح اللّحام، ١٩٢/١، دار - الرّياض، ط١، ١٤٢٨م - ١٠٠٧م.

٢ الكاساني، بدائع الصّنائع، ١١٨/١. ٣ ورد في أكثر من صيغة أنّ النبيّ ﷺ كان يستنجي بالحجارة؛ منها هذا الحديث، وغيره. البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، الاستنجاء بالحجارة، ٧٠/١، ح: ١٥٤ و ١٥٥.

٤ المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، ص: ١١، مكتبة ومطبعة محمّد علي صبح - القاهرة، (ب: ط)، (ب: ت). الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ٣٦/١، مطبعة الحلبي - القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

٥ الكاساني، بدائع الصّنائع، ١١٩/١. المرغيناني، بداية المبتدي، ص: ١١.

٦ الأصبحي، مالك بن أنس بن مالك بن عامر، المدوّنة، ١١٨/١، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م. القرافي، الذخيرة، ٢٠٦/١.

٧ مالك، المدوّنة، ١١٨/١. ذكر في ديوان السنّة أنّه ضعيف. مجموعة من الباحثين، بإشراف: عدنان بن محمّد العرعور، ديوان السنّة، قضاء الحاجة، الاستنجاء بالماء، ٤٣٧/٧، ح: ٨٣١. وقد ذكرت عدّة أحاديث بنفس المعنى عند البخاري ومسلم. البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، من حمل الماء معه لظهوره، ٦٩/١، ح: ١٥٠. مسلم، الطهارة الاستنجاء بالماء من التبرّز، ٢٢٧/١، ح: ٢٧١. والحديث عندهما عن أنس.

كنا مع رسول الله ﷺ ليلة الجن فسمعهم يستفتونه عن الاستنجاء فسمعته يقول: ثلاثة أحجار فقالوا: فكيف بالماء؟ قال رسول الله ﷺ: (هو أطهر وأطيب) ١.

وفي مشهور المذهب أنه يجوز الاستجمار (استعمال الحجارة بدل الماء) من الغائط ٢، ولما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهنّ فإنّها تجزئ عنه) ٣.

وكذلك ذهب الشافعيّة، حيث ذكر الإمام الشافعي في الأمّ أنّ الاستنجاء يكون من البول والغائط، ويكون بالماء والحجارة، لكنّه اشترط في الحجارة أن تكون ثلاثة؛ وذلك لما روي عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: (إنّما أنا لكم مثل الوالد فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول، وليستنح بثلاثة أحجار) ٤. كما ذكروا أنّ الغائط إذا زاد عما بين الإليتين، أو زاد البول كذلك عن مخرجه فيلزم حينها الماء، وكذلك من كان في مقعدته بواسير أو جروح تسيل دمًا أو قيحًا ٥، كما أنّه لم يشترط عدد مرات للاستنجاء بالماء، بل المعتبر في ذلك حصول الإنقاء، وذكر كذلك أنّه يستنجى بالحجارة من وجد الماء، ومن لم يجده ٦. كما يمكن الاستنجاء بالطاهر الذي ينقي نقاء الحجارة كالحشيش وغيره، ولا يكون بالعظم أو الروث ٧.

١ مالك، المدوّنة، ١/١١٨. وقد ذكر الحديث عند مسلم بغير لفظ: (هو أطهر وأطيب)، بل فيه عن التّوضؤ بالتّبيذ. مسلم، صحيح مسلم، الصلّاة، الجهر بالقراءة في الصّبح والقراءة على الجن، ١/٣٣٢، ح: ٤٥٠. وفي الحديث أنّ عبد الله بن مسعود لم يكن مع النبي ﷺ ليلة الجن بل يقول إنّهُ ودّ لو كان معهم، وذكر الهروي، وسعيد بن منصور، وغيرهم أنّ ابن مسعود لم يكن مع النبي ﷺ ليلة الجن. الهروي، أبو غبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الطهور، تحقيق: مشهور حسن محمود سلمان، التّبيذ وما فيه من الرّخص، ص: ٣١٥، ح: ٢٦٧، مكتبة الصّحابة - جدّة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م. ابن منصور = سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ١٨٠/٨، ح: ٢٣١٣، دار الألوكة للنشر - الرياض، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٢ القرافي، الدّخيرة، ١/٢٠٦-٢٠٧.

٣ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٤١/٤٧٠، ح: ٢٥٠١٢. أبو داود، ك: الطّهارة، ب: الاستنجاء بالحجارة، ١/٣٠، ح: ٤٠. الدّارمي، مسند الدّارمي، ١/٥٣٠، ح: ٦٩٧. البيهقي، السنن الكبرى، ك: الطّهارة، ب: وجوب الاستنجاء بثلاثة أحجار، ١/٣١٢، ح: ٥٠٢. ذكر المباركفوري روايات عدّة للحديث؛ منها هذه الرواية التي سكت عنها أبو داود ثمّ المنذري، ومنها: حديث خزيمه بن ثابت الذي أخرجه أبو داود وابن ماجه بلفظ: سئل النبي ﷺ عن الاستطابة، فقال: (بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع) وأيضاً هذا الحديث سكت عنه أبو داود ثمّ المنذري، ومنها: ما جاء عند الإمام أحمد عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا استجمر أحدكم فليستجمر ثلاثاً)، قال الهيثمي رجاله ثقات. المباركفوري، أبو العلا محمّد عبد الرحمن بن عبد الرّحيم، تحفة الأحوذني بشرح جامع التّرمذي، ١/٦٨، دار الكتب العلميّة - بيروت، (ب: ط)، (ب: ت). وعليه يمكن القول إنّ هذه الطّرق المتعدّدة للحديث يقوّي بعضها بعضاً حتّى لو سكت عنها بعض العلماء.

٤ مسلم، صحيح مسلم، الطّهارة، الاستطابة، ١/٢٢٤، ح: ٢٦٥. وهو عنده بدون عبارة: وليستنح بثلاثة أحجار. الإسفراني، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق، مستخرج أبي عوانة، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، ١/١٧١، ح: ٥٥١، دار المعرفة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٥ الشّافعي، الأمّ، ١/٣٧.

٦ المرجع السّابق، ١/٣٧.

٧ المرجع السّابق، ١/٣٧.

وذهب الحنابلة إلى وجوب الاستنجاء من كلِّ خارج من السَّبيلين، مستدلِّين بحديث النَّبِيِّ ﷺ (إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار...) ١. ولأنَّه لا مشقَّة في إزالة هذه النَّجاسة لا تصحُّ الصَّلَاة بها. ويكون بثلاثة أحجار أو ما يقوم مقامها مما ينقي فيجوز الاستجمار بكلِّ جامدٍ طاهرٍ منقٍ، غير مطعوم، لا حرمة له، ولا متَّصل بحيوان، فيدخل فيه الحجر، وما قام مقامه من الخشب والخرق والتُّراب، ويخرج منه المانع، لأنَّه يتنجَّس بإصابة النَّجاسة. أمَّا إن تعدَّت النَّجاسة المخرج؛ كالصَّفحتين، ومعظم الحشفة فلا يجزئ إلَّا الماء ٢.

وإن اقتصر على الحجر فيجب الإنقاء وهو إلَّا يبقى إلَّا أثرًا لا يزيله إلَّا الماء، وأن يستوفي ثلاثة أحجار ٣؛ لقول سلمان- رضي الله عنه -: (لقد نهانا - يعني النَّبِيُّ ﷺ - أن نستنجي باليمين، وأن نستنجي بأقلِّ من ثلاثة أحجار، وأن نستنجي برجيع أو عظم) ٤.

ثانيًا: المناقشة والترجيح:

يلاحظ أنَّ الحديث كان عن حكم الاستنجاء، وفيه يكون، أمَّا القول بحكم الاستنجاء فقد ذكر الحنفية أنَّه سنَّة من الغائط والبول مستدلِّين بحديث (من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج)، وللأصل عندهم بجواز الصَّلَاة مع قليل النَّجاسة. أمَّا الحديث فيحمل على سنيَّة الإيتار، بمعنى: (من أوتر)، لا على سنيَّة الاستنجاء، وأمَّا قليل النَّجاسة وكثيرها فقد نوقش سابقًا وتبيَّن ضعفه مقابل قول الجمهور. وعليه يجب الاستنجاء من البول والغائط وهو قول الجمهور.

كما اتفقوا على أنَّ الاستنجاء يكون بالحجارة أو ما يسدُّ مكانها من الخرق أو الورق، ولا يكون بعظم ولا روث.

اشتراط الشَّافعية والحنابلة إلَّا تقلَّ الحجارة عن ثلاثة، أو حجرًا يمسح به من ثلاث جهات، مستدلِّين بحديث سلمان السابق، إلَّا أنَّه يمكن أن يصرف الأمر إلى النَّدب وذلك للحديث الَّذي استدلَّ به الحنفية (من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج) ٥.

١ سبق تخريجه، ص: ٢٩.

٢ ابن قدامة، الكافي، ١/٩٩-١٠٢.

٣ المرجع السابق، ١/٩٩-١٠٢.

٤ مسلم، صحيح مسلم، الطَّهارة، الاستطابة، ١/٢٢٣، ح: ٢٦٢.

٥ تم تخريجه سابقًا. ص: ٢٨.

ذهب الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية إلى أن النجاسة إذا زادت عن المخرج فإنه لا يجزئ فيها غير الماء، وقال المالكية بأفضلية الماء حينها، ولم يوجب ذلك الحنفية. فمن أوجها استند إلى القول بأنها نجاسة تعدت المخرج لا تنقى إلا بالماء. ويناقش هذا القول بأمرين؛ على النحو التالي:

أولاً: لم يثبت أن الرسول ﷺ قد فرض الماء للاستنجاء، بل عندما سئل عن الماء قال: (هو أطهر وأطيب) ١. وهذا الحديث غير الضعف الذي فيه فإنه يدل على الأفضلية لا على الوجوب، ومع أن هناك أحاديث عدة تبين أن النبي ﷺ استنجد بالماء ٢، ومنها حديث المغيرة بن شعبة السابق. فهي لا تدل على الوجوب، بل على الأفضلية.

ثانياً: يتضح من أقوالهم إن العبرة في الموضوع هو النجاسة التي لا تنقى مع الحجارة أو ما يقوم مقامها، وهذا لا شك أنه لا بد فيه من الماء؛ ذلك لبقاء النجاسة وليس أثرها فقط. لذلك يترجح القول بأن النجاسة التي لا تزول بالحجارة أو ما يقوم مقامها من ورق وغيره تجب فيها الماء بغض النظر عن حجمها. القول الراجح في المسألة:

ترجح من خلال النقاش السابق وجوب الاستنجاء من البول والغائط، ويجوز أن يكون بالحجارة أو ما يقوم مقامها، أما إذا بلغت النجاسة حدًا لا يمكن إزالتها إلا بالماء فلا يجزئ غيره. هذا في الوضع الطبيعي وحيث يتوفر الماء، لكن في هذه المسألة حيث الحديث عن شح الماء؛ فلا يكاد يكفي للطعام أو الشراب، فيمكن حينها الاكتفاء بالحجارة أو ما يقوم مقامها من ورق (وهو أفضل وأنقى)، مع بذل الجهد لإزالة النجاسة قدر الإمكان؛ لقوله - تعالى - : {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} ٣.

وإذ ترجح القول بالصلاة مع النجاسة في الثوب أو المكان أو الجسد في حال عدم إمكانية التطهر - كما في المسائل الثلاثة السابقة ٤ - فهو هنا أسهل منها، ذلك لسببين؛ الأول: أنها غالبًا ما تكون نجاسة أقل من تلك، والثاني: أنه يمكن حصول التطهر بدرجة عالية مع بقاء الأثر فقط.



١ تم تخريجه سابقاً، ص: ٢٨.

٢ تم تخريجه سابقاً، ص: ٢٨.

٣ سورة التغابن، آية: ١٦.

٤ يمكن الرجوع إلى المسائل السابقة والاطلاع على الأدلة المذكورة.

الخاتمة:

تحدّثت الدِّراسة عن نوازل الطَّهارة، وبَيَّنت الحكم في بعض المسائل المتعلِّقة بالتَّيْمُم، والاستنجاء، وخلصت إلى النَّتائج والتَّوصيات التَّالية:

نتائج الدِّراسة:

يقصد بنوازل الطَّهارة في ظلِّ الاحتلال الحوادث الجديدة الحاصلة بسبب الاحتلال، المتعلِّقة برفع حدثٍ أو إزالة نجسٍ أو ما في معناهما والتي تتطلَّب حكمًا شرعيًّا. يمكن لمن حصر تحت الهدم، أو في الأنفاق أن ينتقل إلى التَّيْمُم بدل الوضوء أو الاغتسال، في حال شحَّ المياه، أو عدم الاستطاعة من استعماله. يمكن للمصاب الذي يؤذيه استخدام الماء الانتقال إلى التَّيْمُم بدل الوضوء أو الاغتسال. يصحُّ للعديد من أهل غزة ومن في حكمهم الانتقال إلى التَّيْمُم بدل الوضوء أو الغسل بسبب الخطر الحاصل إذا حاولوا الوصول إلى الماء. كما يصحُّ في الحالات السَّابقة استخدام الحجارة والورق للاستنجاء حتى لو بلغت النِّجاسة حدًّا لا تزول إلا بالماء.

التوصيات:

وإذ خلصت الدِّراسة إلى التَّنتائج السَّابقة فإنَّها توصي بالتَّالي:

البعد عن التَّشُدُّد فيما يتعلَّق بأحكام الطَّهارة؛ فلا يصل المرء لدرجة الوسوسة، مع عدم التَّهاون والتَّفريط. أن يحرص المرء على أداء الصَّلَاة على وقتها انطلاقًا من قوله - تعالى: {إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا}، وعدم التَّدْرُع بعدم الطَّهارة لعدم الاستطاعة من تحصيل الماء بسبب خطر الوصول إليه، أو لشحِّه، إذ يمكنه التَّيْمُم في مثل هذه الحالات. وانطلاقًا من النُّقطة السَّابقة فلا يعني وجود نجاسة في البدن أو المكان جواز تأخير الصَّلَاة عن موعدها، أو تركها؛ إذ إنَّ الطَّهارة مكبَّل للصَّلَاة لا جزء منها، وهذا لا يعني عدم العمل على إزالة النِّجاسة، بل يجب، وإنَّما الحديث عن الصَّلَاة في حال الاضطرار، مع عدم استطاعة إزالة النِّجاسة. الحرص كل الحرص على أداء الطَّهارة كما يطلب الشَّرع، وألَّا يُتَدْرَعَ بعدم وجود الماء؛ إذ يمكن للمكلف حينها أن يستخدم الورق، فإن لم يجد فالحجارة؛ حيث يقول - تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} ١.

١ سورة التَّغَابن، آية: ١٦.

عدم الاجتهاد بغير علم، إذ قد يسبب ذلك المشقة أو الضرر أو الهلاك، كمن يفتي بوجوب غسل الجراح إذا كانت في أحد أعضاء الوضوء في حال الحدث الأصغر، أو في أيّ مكان من الجسم في حال الاغتسال من الحدث الأكبر.

مسرد المراجع:

- القرآن الكريم.
- إبراهيم، محمّد يسري، فقه النّوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً، دار اليسر - القاهرة، ط ٢، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- الإسفرائني، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق، مستخرج أبي عوانة، تحقيق: أيمن بن عارف الدّمشقي، دار المعرفة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الإشبيلي، القاضي محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، المسالك في شرح موطأ مالك، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- الأصبغي، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك رواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشّار عوّاد معروف ومحمود محمّد خليل، مؤسّسة الرّسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- الأصبغي، مالك بن أنس بن مالك بن عامر، المدوّنة، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- الأندلسي، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمّد البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عالم الكتب - بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ.
- البابرتي، أكمل الدّين، محمّد بن محمّد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - دمشق، ط ٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السّنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، مركز هجر للبحوث والدّراسات العربيّة والإسلاميّة - القاهرة، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- التّرمذي، محمّد بن عيسى بن سّورة بن موسى بن الضّحّاك، سنن التّرمذي، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرّازي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتيّة، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الحطّاب الرّعيني، محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن الطّرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر - بيروت، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- حلّاق، محمّد صبيح بن حسن، الإيضاحات العصريّة للمقاييس والمكاييل والأوزان والنّقود الشرعيّة، مكتبة الجيل الجديد، ط ١، ١٤٣٨هـ - ٢٠٠٧م.
- الحموي، شهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرّومي، معجم البلدان، دار صادر - بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م.

- ابن الخراط، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين، الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ، تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- الدارقطي، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان، سنن الدارقطي، تحقيق: شعيب الارنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المغني للنشر والتوزيع - السعودية، ط ١، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية - بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر - بيروت، (ب: ط)، (ب: ت).
- الدهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، المهذب في اختصار السنن الكبير، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، الطهارة، ١/٢١٥، ح: ٩١٧. دار الوطن للنشر، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، (ب: ط)، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر - بيروت، (ب: ط)، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- الرامل، عبد المحسن بن عبد الله، شرح القواعد السعدية، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع - الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم - دمشق، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

- السُّبكي، تاج الدِّين أبو نصر عبد الوهَّاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وبأعلى الصفحات: متن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمَّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- السَّدلان، صالح بن غانم بن عبد الله، رسالة في الفقه الميسَّر، وزارة الشُّؤون الإسلاميَّة والأوقاف والدَّعوة والإرشاد - السَّعودية، ط ١، ١٤٢٥هـ.
- الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى اللُّخمي، الموافقات في أصول الشَّريعة، تحقيق: عبد الله درَّاز، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- الشَّافعي، أبو عبد الله محمَّد بن إدريس، الأم، دار الفكر - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- الشَّافعي، محمَّد بن إدريس، المسند، ص: ٢٠، دار الكتب العلميَّة - بيروت، (ب: ط)، ١٤٠٠هـ.
- الشَّيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذَّب في فقه الإمام الشَّافعي، دار الكتب العلميَّة، (ب: ط)، (ب: ت).
- الطَّبْراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمَّد، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ابن عابدين، محمَّد أمين، حاشية رد المحتار، على الدُّرِّ المختار: شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده - مصر، ط ٢، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمَّد بن أحمد بن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرِّافعي الكبير، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٨٩م.
- العسكري، شهاب الدِّين أحمد الحنبلي، المنهج الصَّحيح في الجمع بين ما في المقنع والتَّنقيح، تحقيق: عبد الكريم بن محمَّد بن عبد الله العميريني، مكتبة أهل الأثر، دار أسفار- الكويت، ط ١، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.
- العظيم آبادي، محمَّد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ.
- الغزالي، محمَّد بن محمد، المستصفي في علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، ٤٨٣/٢-٤٨٤، شركة المدينة المنورة للطباعة، (ب: ط)، (ب: ت).
- الغفيلي، عبد الله بن منصور، نوازل الزكاة - دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة، دار الميمان للنشر والتوزيع - السَّعودية، ط ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- الفرَّاء، القاضي أبو يعلى، محمَّد بن الحسين الفرَّاء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المبارك، (ب: ن)، ط ٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- ابن قدامة المقدسي، موقِّق الدِّين عبد الله بن أحمد بن محمَّد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلميَّة، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب - الرياض، ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، (ب: ط)، (ب: ت).
- المباركفوري، أبو العلاء محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت، (ب: ط)، (ب: ت).
- المزدائي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، مكتبة ومطبعة محمد علي صباح - القاهرة، (ب: ط)، (ب: ت).
- المروزي، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، تحقيق: نايف بن نافع العمري، دار المنار - القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، المختصر من علم الشافعي ومن معنى قوله، ٤٣/١، دار مدارج للنشر - الرياض، ط ١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجّاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ابن منصور، سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، دار الألوكة للنشر - الرياض، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي - القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
- النّسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

- النَّووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، مؤسّسة الرّسالة - لبنان، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- الهروي، أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، تحقيق: مشهور حسن محمود سلمان، مكتبة الصّحابة - جدّة، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ابن الهمام، كمال الدّين، محمّد بن عبد الواحد السّيواسي، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط ١، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م.
- الهيثمي، أحمد بن محمّد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التّجارية الكبرى - مصر، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.
- اليعمرى، محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد، ابن سيّد الناس، شرح التّرمذي (النّفح الشّذي شرح جامع التّرمذي)، تحقيق: أبو جابر الأنصاري، عبد العزيز أبو رحلة وصالح اللّحام، دار - الرّياض، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ١٠٠٧ م.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

"رسالة معمولة في تحريم الخمر لابن كمال باشا"

Prohibition of alcohol Tahrim alkhamr Ibn kmal basha.

د. عادل غرياني رحيم علوان

أستاذ مشارك قسم التفسير وعلوم القرآن

جامعة خاتم المرسلين العالمية

ad01094164@gmail.com



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٧/١م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٨/٤م

الملخص:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.
فإن خدمة كتاب الله تعالى أشرف ما يناله العبد في دنياه وسيجد جمال عاقبته في الآخرة، الهدف من تحقيق الرسالة هو إحياء التراث العثماني فنشر تراث الأجداد له أهمية كبرى خاصة تراث العثمانيين؛ لأنه تعتمد إهماله وعلى رأسهم علوم شيخ الإسلام ابن كمال باشا؛ لدقته وتحريراته و استدراكاتة، ومن رسائله التي تختص بعلم التفسير، رسالة معمولة في تعليم الأمر في تحريم الخمر، وتعقب فيها الزمخشري في الكشاف، والقاضي البيضاوي في أنوار التنزيل، ورجح ما أشكل ونقح وأتى بالدليل، حققت رسالته، وخرجت الحديث والأثر، ورددت كل معلومة لمصدرها ومرجعها، وبعد تحقيقي للرسالة توصلت للنتائج التالية:

- ١_ أهمية إحياء التراث العثماني للمكتبة العربية.
- ٢_ ترجيحات ابن كمال باشا وإضافتها للتراث التفسيري.
- ٣_ استدراكات ابن كمال باشا على الزمخشري والبيضاوي ثروة علمية عملية جديدة بأن تكون رسائل علمية تثري المكتبة العربية.
- ٤- استدراكات ابن كمال باشا يتعقب الزمخشري والبيضاوي ويعلل يخرج بالنتيجة مع الدليل.
- ٥- يستشهد بالضعيف والموضوع وهذا مأخذ؛ لأن ابن كمال باشا أوتي من علوم الحديث شيئاً كبيراً، فله شروح في الحديث منها شرح رياض الصالحين في أكثر من أربع مجلدات.
وأوصي بأن يهتم بتراث بل ميراث العثمانيين ففيه كنز مدفون، وبه علم كثير.
لابن كمال باشا مؤلفات في البلاغة وعلوم الحديث ورسائل الفتوى... وغيرها فأوصي طلبه العلم بأن يهتموا بها ليخرجوها للنور.

الكلمات المفتاحية: الخمر - تعليم - الأمر - تحريم - تحقيق

Summary:

The goal of achieving the message is to revive the Ottoman heritage. Spreading the heritage of the ancestors is of great importance, especially the heritage of the Ottomans, because it was deliberately neglected, especially the knowledge of Sheikh al-Islam Ibn Kamal Pasha. Because of its accuracy, edits, and corrections, and among his treatises that specialize in the science of interpretation, there is a treatise used to teach the matter regarding the prohibition of alcohol, in which he followed Al-Zamakhshari in Al-Kashshaf, and Al-Qadi Al-Baydawi in Anwar Al-Tanzeel, and confirmed what was problematic, revised, and provided evidence. I investigated his message, extracted the hadith and the traces, and refuted all Information for its source and reference, and after investigating the message, I reached the following results:

- 1_ The importance of reviving the Ottoman heritage of the Arab library
- 2_ Ibn Kamal Pasha's interpretations and their addition to the interpretive heritage.
- 3_ Ibn Kamal Pasha's comments on Al-Zamakhshari and Al-Baydawi are a practical scientific wealth worthy of being scientific treatises that enrich the Arab library.
- 4- Ibn Kamal Pasha's explanations follow Al-Zamakhshari and Al-Baydawi and give reasons and come up with the result with evidence.
- 5- He cites the weak and the fabricated ones, and this is taken for granted, because Ibn Kamal Pasha was given a great deal of hadith sciences, and he has commentaries on the hadith, including the explanation of Riyadh al-Salihin in more than four volumes.

I recommend that he pay attention to the heritage of the Ottomans, as it contains buried treasure and a lot of knowledge.

Ibn Kamal Pasha wrote books on rhetoric, Hadith sciences, fatwa letters, and others. I advise students of knowledge to pay attention to them in order to bring them to light.



مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وبعد:
فهذه رسالة في تحريم الخمر للإمام ابن كمال باشا رحمه الله، وعندما تقرأها تشعر أنك أمام جبل أصولي لغوي، دقيق العبارة، أنيق اللفظة، يأتي بالشاهد ويفيده ولا يمرره مر الكرام، يتعقب الزمخشري في كشفه، ومن تبعه كالبيضاوي، ويرد وينقح رحمه الله تعالى، وهذا يدل على سعة علمه، وقوة ملاحظته رحمه الله تعالى.

فجاء البحث في ثلاثة مباحث

المبحث الأول: ملخص تعريفي بالمؤلف: وفيه مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده.

المطلب الثاني: وظائفه.

المطلب الثالث: من شيوخه وتلاميذه

المطلب الرابع: من مؤلفاته.

المطلب الخامس: وفاته.

المبحث الثاني: دراسة المخطوط

المطلب الأول: وصف المخطوط

المطلب الثاني: تحقيق نسبة الرسالة لابن كمال باشا

المطلب الثالث: من نتائج ومآخذ الرسالة

المبحث الثالث: تحقيق النص

مشكلة الدراسة:

هل يوجد من علماء الخلافة العثمانية من تعقب العلماء القدامى في تفسيراتهم أم كانوا مقلدين وحسب؟

كيف تعقب ابن كمال باشا رحمه الله تعالى السابقين من علماء التفسير؟

هل رجح ابن كمال باشا رحمه الله تعالى بعد تعقباته واستدراكاته؟

الدراسات السابقة:

على حد علمي بعد بحثي في المطبوعات – قدر استطاعتي- لم أجد من اختص هذه الرسالة بالتحقيق، ولكن توجد مؤلفات حققت لابن كمال باشا، ومؤلفات عن ابن كمال باشا منها:

ابن كمال باشا ومنهجه في التفسير، د. محمد، إبراهيم عبد الحلیم، مج ٦، ع ٣٥٤، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية.

ابن كمال باشا وفكره اللغوي، الخزرجي، عماد حميد، مج ٣١، ع ٨٤، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، العراق، ٢٠٢٤ م.

شيخ الإسلام ابن كمال باشا، جانب ولات، أورها صادق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠١٤ م.

وغيرها من الدراسات التي تناولت حياته ومنهجه وأراؤه.

المنهج المتبع في الدراسة:

المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي.

أسباب الدراسة:

المساهمة في نشر تراثنا العظيم، وخاصة نشر تراث العثمانيين.

إلقاء نظر طلاب العلم على تراث ابن كمال باشا رحمه الله.

الاستفادة من علم ابن كمال باشا رحمه الله تعالى.

أهداف الرسالة:

نشر الميراث العلمي عند العثمانيين.

التعرف على مؤلفات ابن كمال باشا رحمه الله

الاستفادة من تعقبات ابن كمال باشا رحمه الله على تفسير الزمخشري والبيضاوي رحمه الله



المبحث الأول ملخص تعريفي بالمؤلف: وفيه مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده.

هو الإمام العالم، العلامة، الرحلة، الفهامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا شمس الدين، تركي الأصل، مستعرب. ولد سنة ٨٧٣هـ، ١٤٦٩م، بتوقات، أدرنة، تركيا.

المطلب الثاني: وظائفه.

كان جده من الأمراء، وكان مدلاً، توظف بالعسكر، ثم حبيب إليه العلم لما رأى له من هيبة واحترام، فطلب العلم، فصار مدرساً، ثم قاضياً، ثم مفتياً.

المطلب الثالث: من شيوخه وتلاميذه

من شيوخه، المولى لطفي الرومي، والقسطلاني، والمولى خطيب زاده، ومعروف زاده،... وغيرهم. ومن تلامذته، القاضي بيرويز، ومعلول أمير، وغيرهم

المطلب الرابع: من مؤلفاته.

كان، رحمه الله تعالى، إماماً بارعاً، في التفسير، والفقه، والحديث، والنحو، والتصريف، والمعاني، والبيان، والكلام، والمنطق، والأصول، وغير ذلك، بحيث إنه تفرد في إتقان كل علم من هذه العلوم، وقلما يوجد فن من الفنون إلا وله مصنف أو مصنفات، وكان رحمه الله تعالى من المكثرين فعدد رسائله قريبا من مائة رسالة وله من التصانيف تفسير لطيف حسن، وله حواش على الكشاف وله شرح بعض الهداية وله كتاب في الفقه متن وشرح سماء بالإصلاح والايضاح وله كتاب في الاصول متن وشرح ايضا سماء تغيير التنقيح... وغيرها

المطلب الخامس: وفاته.

توفي بقسطنطينية، الثاني من شوال سنة أربعين وتسعمائة، سنة ١٥٣٤م، عن سبع وستين سنة. (١)

(١) طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٢٦٦، الأدنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، ط١، ت: الخزي، سليمان بن صالح، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، السعودية، ص٣٧٣، الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة، بأعيان المئة العاشرة، ط١، ت: المنصور، خليل، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، بيروت، ج٢، ص١٠٨، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: الأرنؤوط، مكتبة إرسিকা، استانبول، تركيا، ج١، ص١٤٩. الزركلي، الأعلام، ج١، ص١٣٢. كحالة دمشق، عمر بن رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثلى، بيروت، ج١، ص٢٣٨.

المبحث الثاني: دراسة المخطوط

المطلب الأول: وصف المخطوط (١)

هو ضمن مجموع لابن كمال باشا، في مكتبة نور عثمانية، استنبول، تركيا، رقم ٤٩٧٢، عدد أوراقه من ٣٦-٤٨، النسخ: عطاء الله بن عبيد. (٢)
تقع الرسالة في تسع لوحات، وخمسة أسطر، اللوحة بها ٢٧ سطرًا.

المطلب الثاني: تحقيق نسبة الرسالة لابن كمال باشا

جاء في كتاب الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، للشيخ زين الدين الرومي، للشيخ عبد الغني النابلسي، مطبوع بتحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، ج ٥، ص ٢٠، دار الكتب العلمية، بيروت
وذكره حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٤٣٥.

المطلب الثالث: من نتائج ومآخذ الرسالة.

بعد تحقيقي لهذه الرسالة القيمة تبين لي أن ابن كمال باشا أصولي بارع، ومتكلم فذ. يستشهد ويردُّ على مخالفه بطريقة بلاغية، وينقد ويحاور، وأوتي قوة في الحجة والرد، وهذا يظهر في هذه الرسالة القصيرة، فما من صفحة إلا أتبع رده بالحجة والدليل

أهمية إحياء التراث العثماني للمكتبة العربية.

ترجيحات ابن كمال باشا وإضافتها للتراث التفسيري.

استدراكات ابن كمال باشا على الزمخشري والبيضاوي ثروة علمية عملية جديرة بأن تكون رسائل علمية تثرى المكتبة العربية.

-استدراكات ابن كمال باشا، حيث يتعقب الزمخشري والبيضاوي ويعلل يخرج بالنتيجة مع الدليل.

يستشهد بالضعيف والموضوع وهذا مأخذ؛ لأن ابن كمال باشا أوتي من علوم الحديث شيئاً كبيراً، فله شروح في الحديث منها شرح رياض الصالحين في أكثر من أربع مجلدات.

(١) صور المخطوط آخر الرسالة.

(٢) الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ١٣٣، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، ١٩٤١م، بغداد، ج ١، ص ٤٣٥، كحالة، معجم المؤلفين، ج ١، ص ٢٣٨.

وأوصي بأن يهتم بتراث (ميراث) العثمانيين ففيه كنز مدفون، وبه علم كثير.

ولابن كمال باشا مؤلفات في اللغة والنحو والبلاغة وعلوم الحديث ورسائل الفتوى... وغيرها فأوصي طلبة العلم بأن يهتموا بها تحقيقاً ونقداً.

من المآخذ:

استشهاده بالضعيف والموضوع.

نقله عن السابقين بتصريف من غير إشارة لذلك.

اتهامه البيضاوي بالقصر والتقصير، فقال: ولا تكن من القاصرين المقصرين في حق تفسيره كأمثال البيضاوي.

المبحث الثالث: تحقيق النص.

الحمد لله الذي أنزل الأحكام، وبيّن لنا الحلال والحرام، والصلاة والسلام على محمد سيد الأنام، وسيد الكرام، وعلى آله العظام، وصحبه الأعلام، ما تعاقب الليالي والأيام.

وبعد:

فهذه رسالة معمولة في "تعليم الأمر في تحريم الخمر".

* روي أنه نزل بمكة - شرفها الله تعالى - قوله: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا} [النحل: 67]، فأخذ المسلمون يشربونها؛ أي: الخمر، ثم إن عمر ومعاذاً رضي الله عنهما في نفر من الصحابة (١) قالوا: أفتنا يا رسول الله في الخمر؛ فإنها مذهبة للعقل، فنزل قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [البقرة: ٢١٩]، فشربها قوم، وتركها آخرون (٢)، كذا في تفسير القاضي (٣).

* ولا يخفى ما فيه من القصور.

(١) في أسباب النزول ص ٧١: الأنصار، وذكر الصحابة من الكشاف

(٢) الواحدي، علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، ط: ٢، ت: الحميدان، عصام بن عبد المحسن، ج: ١، ص: ٧١، دار الإصلاح، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، الدمام. وقال المحقق: إسناده ضعيف بسبب موسى بن مسعود.

(٣) البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: المرعشلي، محمد عبد الرحمن، ط: ١، ج: ١، ص ١٣٧، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ، بيروت.

* وفي "الكشاف" (١): (ثم إن عمر ومعادًا ونفراً من (الصحابة) (٢) قالوا: يا رسول الله، أفتنا في الخمر؛ فإنها مذهبة للعقل، ومَسْلَبَةٌ للمال) (٣).

* وفيه أيضاً قصور.

* وتمام الكلام: بزيادة الميسر على قوله في الخمر، كما ورد في بعض الروايات، ثم إن القاضي لم يُصِبْ في قوله: "فأخذ المسلمون يشربونها" (٤)؛ لما فيه من إيهام أنهم كانوا يمتنعون عن شربها قبل نزول قوله تعالى: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا} [النحل: ٦٧].

* وليس الأمر كذلك على ما أفصح عنه صاحب "الكشاف": حيث قال: نزلت في الخمر أربع آيات نزلت بمكة: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ} [النحل: ٦٧]، وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال (٥).

* فإن قلت: لم يُرَوَ في جِلِّهَا نص، فكان حقه أن يقول: وهي لهم مباح، قلت: بل ورد فيه نص؛ حيث كانوا يشربونها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه ولا ينكر عليهم، وذلك نص من قبيل السنة التقديرية.

* وفي "الكشاف": ثم دعا عبد الرحمن بن عوف (٦) ناساً منهم، فشرّبوا وسكروا، وأقام بعضهم فقراً: {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} أعبد ما تعبدون، فنزلت: {لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى} [النساء: ٤٣]، فَقَلَّ من يشربها (٧).

* وفيه أيضاً: دلالة على ما ذكر، ثم قال في "الكشاف": ثم دعا عتيبان بن مالك (١) قومًا فيهم سعد بن أبي وقاص (٢) رضي الله عنه، فلما سكرُوا، افتخروا وتناشدوا، حتى أنشد سعد شعراً فيه هجاء الأنصار،

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)

(٢) في أسباب النزول ص ٧١: الأنصار، وذكر (الصحابة) من الكشاف، والبيضاوي.

(٣) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، ط: ٣، ج ١، ص ٢٦٠، ١٤٠٧هـ، بيروت.

(٤) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج ١، ص ١٣٧.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٢٦٠.

(٦) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي الزهري، أبو محمد.

أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى الذين أخبر عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه توفي وهو عنهم راض، وأسند رفقته أمرهم إليه حتى بايع عثمان، ولد بعد الفيل بعشر سنين، مات سنة إحدى وثلاثين، عاش اثنتين وسبعين عاماً، انظر: العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، بيروت، ج ٤، ص ٢٩٠.

(٧) الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٢٦٠. العسقلاني، أحمد بن علي، العجائب في بيان الأسباب، ت: الأنيس، عبد الحكيم بن محمد، دار ابن الجوزي، ج ٢، ص ٨٧٤.

فضربه أنصاريُّ بلخي بعيرٍ فشجه، مَوْضِحَةً، فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر رضي الله عنه: اللهم بين لنا في الخمر بيانًا شافيًا، فنزلت: {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ} [المائدة: ٩٠] إلى قوله: {فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: ٩١]، فقال عمر رضي الله عنه: انتهينا يا رب (٣).

* وقال في تفسير الإمام القرطبي (٤): (لما علم عمر رضي الله عنه أن قوله: {فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: ٩١] وعيدٌ شديدٌ زائدٌ على معنى "انتهوا" قال: انتهينا، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم مناديه أن ينادي في سكك المدينة: أن الخمر قد حرمت، فكسرت الدنان، وأريقتم الخمر حتى جرت في سكك المدينة) (٥).

* وقال في تفسير قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ} [البقرة: ٢١٩]، وهذه الآية أول ما نزل في أمر الخمر، ثم بعده: {لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى} [النساء: ٤٣]، ثم قوله: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ} [المائدة: ٩١] إلى قوله: {فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: ٩١]، ثم قوله: {إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ} [المائدة: ٩٠] وعلى ما يأتي في المائدة (٦)، وأراد بما يأتي فيها قوله.

* روي أن قبيلتين من الأنصار شربوا الخمر وانتشوا، فعبث بعضهم ببعض، فلما أصبحوا رأى بعضهم في وجه بعض آثار ما فعلوا، وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن، فجعل الرجل يقول: لو كان أخي بي رحيماً ما فعل هذا، فحدثت بينهم الضغائن؛ فأنزل الله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ}

(١) هو عتبان بن مالك، الأنصاري، أحد بني سالم. وكان أعمى، يؤم قومه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم. التاريخ الكبير، ج ٧، ص ٨٠.

(٢) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أهييب . أحد العشرة المشهود لهم بالجنة يلتقي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في كلاب بن مرة ، أسلم قديماً ، وهاجر إلى المدينة قبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وشهد بدرًا والمشاهد كلها مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان يقال له : فارس الإسلام ، وهو أول من رمى بسهم في سبيل الله . مات في خلافة معاوية - صلى الله عليه وسلم - . انظر : التاريخ الكبير ٤ / ٤٣

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٢٦٠. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ١٦٥، وقال الزيلعي، عبد الله بن يوسف، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، ت: السعد، عبد الله بن عبد الرحمن، ط: ١، ج ١، ص ١٣٢، دار ابن حزيمة، ١٤١٤هـ، الرياض: غريب بهذا اللفظ وذكره الثعلبي هكذا من غير سند

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)

(٥) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: البردوني، أحمد، أطفيش، إبراهيم، ط ٢، ج ٦، ص ٢٩٢، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، القاهرة.

(٦) القرطبي، تفسيره، ج ٣، ص ٥٢.

[المائدة: ٩١] الآية (١)، وهذا على خلاف المشهور المذكور في "الكشاف" و"تفسير القاضي"، وغيرهما من التفاسير المعتمدة.

* وإذا فرغنا من بيان وتحريم ما ورد في أمر الخمر من الآيات وترتيب نزولها وأسبابها، فلنشرع في تفسير الروايات الواردة فيها:

* أما قوله تعالى: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا} [النحل: ٦٧].

قال ابن عباس (٢) رضي الله عنهما: نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر، وأراد بالسُّكر: الخمر، والرزق الحسن: جميع ما يؤكل ويشرب حلالاً من هاتين الشجرتين، وقال بهذا القول ابنُ جبير (٣) والنخعي (٤) والشعبي (٥) وأبو ثور (٦) ((٧))، كذا قال الإمام القرطبي في تفسيره.

(١) القرطبي، تفسيره، ج ٦، ص ٢٩٢، والماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، ت: عبد الرحيم، السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٦٤، بيروت، ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، ت: محمد، عبد السلام عبد الشافي، ط ١، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٢٣٣، ١٤٢٢هـ، بيروت، ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ١٦٥. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ت: المهدي، عبد الرزاق، ط ١، دار الكتاب العربي، ج ١، ص ٥٨٢، ١٤٢٢هـ، بيروت. وقال ابن حجر، فتح الباري، ج ٨، ص ٢٧٩، ج ١٠، ص ٣١: أخرجه النسائي والبيهقي بسند صحيح. أخرجه النسائي في تفسيره رقم ١٧١ وابن جرير رقم ١٢٥٢٢ والطبراني في الكبير رقم ١٢٤٥٩ والحاكم ١٤١/٤-١٤٢ والبيهقي في سننه ٢٨٥/٨-٢٨٦

(٢) هو: عبد الله بن عباس، البحر حبر الأمة، وفقه العصر، وإمام التفسير، أبو العباس، ابن عم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، له تفسير رواه عنه مجاهد، ورواه عن مجاهد حميد بن قيس. توفي سنة ٦٨ وقيل ٦٧ هـ. انظر: التاريخ الكبير، ج ٥، ص ٣

(٣) هو: أبو عبد الله سعيد بن جبيرة بن هشام الأسدي، كان فقيهاً ورعاً، قرأ القرآن على ابن عباس - رضي الله عنهم - وكان ابن عباس - رضي الله عنهم - يقول: (يا أهل الكوفة تسألوني وبيكم سعيد بن جبيرة). قتله الحجاج سنة ١٧٥ هـ. انظر: طبقات القراء، ج ١، ص ٤٣؛ و الداودي، طبقات المفسرين، ج ١، ص ١٨١.

(٤) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الكوفي الفقيه، ثقة، إلا أنه يرسل كثيراً، مات سنة ست وتسعين، وهو ابن خمسين أو نحوها. أخرج له الجماعة. انظر ترجمته في: التهذيب ١٥٥/١-١٥٦

(٥) هو عامر بن شراحيل أبو عمر الكوفي، روى عن عدد من الصحابة والتابعين، منهم علي وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وآخرون. وعنه أبو إسحاق السبيعي ومغيرة وسماك بن حرب وآخرون. قال منصور الغداني عن الشعبي: أدركت خمسمائة من الصحابة. والشعبي ثقة مشهور فقيه فاضل، قال مكحول: ما رأيت أفقه منه. مات بعد المائة وله نحو من ثمانين. أخرج له الجماعة. انظر ترجمته في: التهذيب ٥٧/٥-٦٠

(٦) هو: إبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبى البغدادي، الفقيه مفتي العراق، أحد الحفاظ المجتهدين، حجة رغم جرح أبي حاتم الخفيف بسبب أخذه بالرأي، توفي سنة ٢٤٠ هـ ٧٢٥، تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٦٥.

(٧) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٢٨.

- فلا وجه لما اختاره صاحب "الكشاف" وتبعه القاضي من تَعَلَّق: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ} [النحل: ٦٧] بمحذوف تقديره: ونسقيكم من ثمرات النخيل والأعناب؛ أي: من عصيرها (١)؛ فإنه لا يتناول المأكول، وهو أعظم صنفين.

ثم إنهما والمقام مقام الامتنان، ومقتضاه استيعاب الصنفين، فالوجه أن يتعلق ما ذكر به: {تَتَّخِذُونَ} [النحل: ٦٧]، ويكون منه من تَكْرُم الطرف للتوكيد، على أن الضمير راجع إلى المذكور، وهو معنى الجنس؛ لأن معنى الجمع قد بطل بالتعريف، وبقي فائدة صيغته، وهي الإشارة إلى تعدد الأنواع، فلا وجه إلى تقديم مضاف ليرجع إليه الضمير المذكور، كما ذهب إليه صاحب الكشاف، حيث قال: (مرجع الضمير إلى المضاف المحذوف، وهو العصير) (٢)، وتبعه القاضي، بل لا وجه له؛ لما عرفت؛ لأن فيه تخصيصاً لا يناسب المقام، والعجب أنهما اتفقا على أن المراد من الرزق الحسن ما ينتظم الثمر والزبيب، ومع هذا كيف قالاً: إن المعنى: من عصيرهما تتخذون سكرًا ورزقًا حسنًا؛ إذ لا انتظام بين هذين الكلامين، وإنما قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن هذه الآية نزلت قبل تحريم الخمر؛ لأن المقام لا يتحمل العتاب؛ فإن مساق الكلام على ما دل عليه سباقه ولحاقه في تعداد النعم العظام والامتنان بها، وصاحب "الكشاف" لعدم تنبيهه لهذا قال: (وفيه وجهان:

أحدهما: أن يكون منسوخه.

وثانيهما: أن يجمع بين العتاب والمنة. (٣)

ووافقه القاضي فيه، حيث قال: (والآية إن كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها، وإلا فجامعة بين العتاب والمنة) (٤).

وإنما قال: دالة على كراهتها؛ لأن في تنصيف المتخذ وتوصيف أحد الصنفين بالحسن دلالة على أن حظ النصف الآخر القُبْحُ.

والقبيح لا يخلو عن الكراهة، وإن خلا عن الحرمة.

بقي هنا شيء، وهو أنه تردّد منهما في سبق الآية المذكورة على تحريم الخمر، وقد ساق الكلام على القطع به في تفسير سورة البقرة، وهو الصواب.

(١) الكشاف، ج ٢، ص ٦١٦، البيضاوي، ج ٣، ص ٢٣٢.

(٢) الكشاف، ج ٢، ص ٦١٦، البيضاوي، ج ٣، ص ٢٣٢.

(٣) الكشاف، ج ٢، ص ٦١٧.

(٤) البيضاوي، ج ٣، ص ٢٣٢.

قال القرطبي: (الصحيح أن ذلك قبل تحريم الخمر، فيكون منسوخًا؛ لأن هذه الآية مكية باختلاف العلماء، وتحريم الخمر مدني) (١).

قوله: (منسوخًا) محل نظر؛ لأن اختيار القرطبي (أن السكر ما يطعم من الطعام وحلَّ شربه من ثمار النخيل والأعناب، وهو الرزق الحسن، فاللفظ مختلف، والمعنى واحد، مثل: {إِنَّمَا أَشْكُو بَدِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ} [يوسف: ٨٦])، (٢) وقد نقله الإمام القرطبي عنه (٣) ثم قال: (وهذا أحسن، ولا نسخ) (٤).

(وقال الحنفيون (٥): المراد بقوله: {سَكْرًا} [النحل: ٦٧]: ما لا يسكر من المنابذة، والدليل عليه أن الله تعالى امتنَّ على عباده بما خلق لهم من ذلك، ولا يقع الامتنان إلا بمحلل لا بمحرم، فيكون ذلك دليلاً على جواز شرب ما دون السكر من النبيذ، فإذا انتهى إلى السكر لم يجز، وعضدوا هذا من السنة بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: ((حرم الله الخمر بعينها، والسكر من غيرها)) (٦) (٧).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: حرمت الخمر بعينها، القليل منها والكثير، والسكر من كل شراب؛ أخرج الدارقطني (٨).

وقال الإمام القرطبي: (أما قولهم: إن الله تعالى امتن على عباده، ولا يكون امتنانه إلا بما حل - فصحيح أنه يحتمل أن يكون ذلك قبل تحريم الخمر، كما بيناه، فيكون منسوخًا كما قدمناه) (٩).

قال ابن العربي: (إن قيل: كيف ينسخ هذا وهو خبر، والخبر لا يدخله النسخ؟ قلنا: إن الخبر إذا كان عن الوجود الحقيقي، أو عن إعطاء ثوابٍ فضلاً من الله تعالى، فهو الذي لا يدخله النسخ، وأما إذا تضمن الخبر حكماً شرعياً، فالأحكام تتبدل وتنسخ) (١٠)، ولا يرجع النسخ إلى مفهوم الخبر، وإنما يرجع إلى ما تضمنه.

(١) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٢٨، والموجود في نص التفسير: مكية باتفاق من العلماء.

(٢) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٢٩.

(٣) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٢٩: أي قول أبو عبيدة، ثم قال: وهذا اختيار الطبري.

(٤) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٢٩.

(٥) هم أتباع المذهب الحنفي.

(٦) ضعفه العقيلي، الضعفاء، ج ٤، ص ١٢٣.

(٧) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٢٩.

(٨) الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، ط ١، مؤسسة الرسالة، ت: الأرنؤوط وآخرون، ج ٥، ص ٤٦١، (٤٦٦٦)، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان.

(٩) القرطبي، ج ١٠، ص ١٣٠.

(١٠) المعافري ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ت: عطا، محمد عبد القادر، ط ٣، ج ٣، ص ١٣٥، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، بيروت، لبنان. والقرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٣٠.

قال صاحب "الكشاف": (وقيل: السُّكْر: النبيذ، وهو عصير العنب والزبيب والتمر إذا طبخ حتى ذهب ثلثاه، ثم ترك حتى يشتدّ، فهو حلال عند أبي حنيفة إلى حد السُّكْر، ويحتج بهذه الآية، ويقوله عليه السلام: ((الخمير حرام بعينها، والسُّكْر من كل شراب)) (١) وبأخبار جمّة (٢)؛ انتهى.

وفي تفسير القرطبي: (قد أحلّ شرب النبيذ إبراهيم النخعي، وأبو جعفر الطحاوي (٣) - وكان إمام أهل زمانه - وكان سفيان الثوري (٤) يشربه (٥).

وأما قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...} [البقرة: ٢١٩] الآية.

قال صاحب "الكشاف": (والخمير ما غلا واشتدّ وقذف بالزبد من عصير العنب، وهو حرام. وكذلك نقيع الزبيب أو التمر الذي لم يطبخ، فإن طبخ حتى ذهب ثلثاه، ثم غلا واشتدّ وذهب خبثه، وهو نصيب الشيطان - حلّ شربه ما دون السُّكْر، إذا لم يقصد بشربه اللهو والطرب، عند أبي حنيفة.

وعند أكثر الفقهاء هو حرام كالخمير، وكذلك كل ما أسكر من كل شراب، وسُميت خمراً؛ لتغطيتها العقل والتمييز، كما سميت سُكْرًا؛ لأنها تسكرهما؛ أي: تحجرهما، وكأنها سُميت بالمصدر من خمره خمراً إذا ستره للمبالغة (٦).

وفي "تفسير القرطبي": (قال عمر رضي الله عنه في خطبته على منبر رسول الله عليه السلام:

أما بعد أيها الناس:

(١) أخرجه النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن "السنن الصغرى"، ط ٢، ت: أبو غدة، عبد الفتاح، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، حلب، (٥٧١٤) والعقيلي في «الضعفاء» ج ٣، ص ٤٢٤، وقال: عبد الرحمن بن بشر مجهول في النسب والرواية حديثه غير محفوظ.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦١٧.

(٣) هو: أحمد بن محمد بن سلامة، الأزدي، الحُجْري، المصري، الطحاوي الفقيه الحنفي. كان ثقة نبيلاً فقيهاً إماماً. مصنفاته كثيرة جداً منها: كتاب أحكام القرآن، ومعاني الآثار وبيان مشكل الآثار. توفي سنة ٣٢١ هـ. انظر: أبو الوفاء القرشي، عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانة، ١٠٧، كراتشي؛ والداوودي، محمد بن علي، طبقات المفسرين، ت: عمر، علي بن محمد، ط ٢، مكتبة وهبة، ج ١، ص ٧٣، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م، القاهرة، مصر.

(٤) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله الكوفي. ولد سنة (٩٧ هـ) وتوفي بالبصرة سنة (١٦١ هـ) - أحد الأئمة الأعلام قال عنه شعبة: أمير المؤمنين في الحديث. الفيروزآبادي، إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء: ٨٤، دار الرائد، ١٤٠١ هـ، بيروت

(٥) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٣١.

(٦) الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٢٦١.

فإنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة؛ من العنب، والعسل، والتمر، والحنطة، والشعير.

والخمر ما يخامر العقل (١)، وهذا على ما قيل: إنما سميت الخمر خمراً؛ لأنها تخالط العقل، من المخامرة، وهي المخالطة، ومنه قولهم: وختت في خمار الناس؛ أي: اختلطت بهم.

(والميسر): القمار، مصدر من يسر، كالموقد والمرجع من فعلهما، يقال: (أي) (٢) قمرته، واشتقاقه من اليسر؛ لأنه أخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كدٍ ولا تعب، أو من اليسار؛ لأنه سلب يساره، كذا في "الكشاف" (٣).

وقال الأزهري (٤): الميسر: الجزور- الذي كانوا يتقامرون عليه، سمي ميسراً؛ لأنه يجرأ أجزاء، فكأنه موضع التجزئة، وكل شيء جزأته فقد يسرته.

والياسر: الجازر؛ لأنه يجرأ لهم الجزور (٥)، والميسر بهذا المعنى أنسب بالخمر، (وصفته كانت لهم عشرة أقداح، وهي: الأزام، والأقلام، والغد، والنوام، والرقيب، والحلس، والنافس، والمسيل، والمعلی، والمنيح، والسفيح، والوغد، لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزئونها عشرة أجزاء، وقيل: ثمانية وعشرين إلا الثلاثة، وهي المنيح والسفيح والوغد) (٦).

ولصاحب "الكشاف":

لي في الدنيا سهامٌ... لئسَ فيهنَّ ربيعٌ

وَأَسَامِيهِنَّ وَعُدٌّ... وَسَفِيحٌ وَمَنِيحٌ (٧)

(١) القرطبي، تفسيره، ج ١٠، ص ١٣١.

(٢) في الكشاف، ج ١، ص ٢٦١: إذا.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٢٦١.

(٤) هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة، أبو منصور اللغوي، الأديب، الشافعي المذهب، الهروي. يميل إلى علم اللغة، وكان في علم الحديث عارفاً وماهراً، وصاحب تقوى وورع. مات ٣٧٠ هـ انظر: ابن قاضي شهبة، أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، ط ١، ت: عبد العليم الحافظ، ج ١، ص ١٤٤، دار الكتب، ١٤٠٧هـ، بيروت؛ والداوودي، طبقات المفسرين، ج ٢، ص ٦١.

(٥) الأزهري أبو منصور، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: مرعب، محمد عوض، ط ١، ج ١٣، ص ٤٣، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، بيروت.

(٦) الكشاف، ج ١، ص ٢٦١.

(٧) الأسماء الثلاثة لأقلام الميسر التي لا نصيب لها من الجزور كل اسم لعلم، والوغد في الأصل: الحادم، والدنيء، وثمر الباذنجان بخلاف السبعة الباقية فلها أنصبا. والكلام من باب التمثيل، شبه حاله في الدنيا بحال من خرجت له تلك السهام في الميسر لعدم الظفر بالمرام. ويبعد كونه كناية عن الكرم، حيث يعطى ولا يأخذ.

للغد سهم، وللتوءم سهمان، وللرقيب ثلاثة، وللحلس أربعة، والمنافس خمسة، وللمسيل ستة، وللمعلى سبعة، يجعلونها في الربابة، وهي خريطة، ويضعونها على يدي عدل، ثم يججلها ويدخل يده، فيخرج باسم رجل في قدحاً منها، فمن خرج له قدح من ذوات الأنصبا أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح، ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ شيئاً، وغُرم ثمن الجزور كله، وكانوا يدفعون تلك الأنصبا إلى الفقراء، ولا يأكلون منها، ويفتخرون بذلك، ويذمون من لم يدخل فيه، ويسمونه البرم (١).

قال الإمام المطرزي (٢) في "شرح مقامات الحريري": البرم: البخيل اللئيم، وهو في الأصل الذي لا يدخل مع القوم في الميسر، ولا يتحمل الغرم، يقال: فلان برم ما فيه من كرم (٣).

وفي "تفسير القرطبي": (وقال مجاهد (٤)، ومحمد بن سيرين (٥)، والحسن (٦)، وابن المسيب (٧)، وعطاء (١)، وقتادة (٢)، ومعاوية بن صالح (٣)، وطاوس (٤)،

(١) الكشاف، ج ١، ص ٢٦٢.

(٢) هوناصر بن عبد السيد بن علي، أبو الفتح المطرزي الأديب الخوارزمي؛ من أعيان مشايخ خوارزم في علم الأدب، قرأ على والده وبرع في معرفة النحو واللغة وصار أوجد زمانه، وصنف كتباً حسناً، وكان شديد التعصب داعية إلى الاعتزال. مولده سنة ست وثلاثين وخمسمائة ووفاته سنة عشر وستمائة. انظر: القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة، ط ١، ت: إبراهيم، محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٢م، القاهرة، ج ٣، ص ٣٣٩. والصفدي، محمد بن شاکر، فوات الوفيات، ط ١، ت: عباس، إحسان، دار صادر، ١٩٧٣م، بيروت، ج ٤، ص ١٨٢.

(٣) لم أجد كتابه فيما بين يدي من المصادر، فخرجته من الشريشي، أحمد بن عبد المؤمن، شرح مقامات الحريري، ط ٢، ج ٢، ص ٢٥٤، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، بيروت. بتصرف.

(٤) هو: ابن جبر، الإمام أبو الحجاج، المكي، المفسر المقرئ. قرأ القرآن على ابن عباس ثلاث مرات يوقفه عند كل آية؛ يسأله فيم نزلت وكيف كانت. قال قتادة: (أعلم من بقي بالتفسير مجاهد). توفي سنة ١٠٣ هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، طبقات القراء، ط ١، ت: أحمد خان، ج ١، ص ٤٢، مركز الملك فيصل، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، الرياض، السعودية.

(٥) هو: محمد بن سيرين، أبو بكر، مولى أنس بن مالك، قال مورق العجلي: (ما رأيت رجلاً أفقه في ورعه ولا أروع في فقهه من محمد بن سيرين) توفي سنة ١١٠ هـ. انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، ت: الندوي، السيد هاشم، دار الفكر، ج ١، ص ٩٠، والخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ط ٢، دار الكتب العلمية، ج ٥، ص ٤١٥، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان..

(٦) هو: الحسن بن أبي الحسن - واسم أبيه: يسار - البصري، ولد في عهد عمر، قال ابن سعد: (وكان الحسن جامعاً عالماً رفيعاً فقيهاً ثقة مأموناً عابداً ناسكاً كبير العلم فصيحاً) توفي سنة ١١٠ هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٧ / ١١٤؛ وتذكرة الحفاظ، للذهبي ١ / ١١١.

(٧) هو: سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي، المدني، عالم أهل المدينة بلا مدافعة. ولد في خلافة عمر لأربع مضيئ منها، وقيل: لاثنتين. قال عن نفسه: (ما بقي أحد أعلم بقضاء قضاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر، مني). توفي سنة ٩٤ هـ. انظر: التاريخ الكبير ٣ / ٥١٠؛ والوفاء بالوفيات ١٥ / ١٦٣.

وعلي بن أبي طالب (٥)، وابن عباس: كل شيء فيه قمار من نرد وشطرنج هو الميسر، حتى لعب الصبيان والكعاب، إلا ما أبيح من الرهان في الخيل، والقرعة في إفراز الحقوق (٦).

(وقال مالك (٧): الميسر ميسران: ميسر اللهو، وميسر القمار، فمن ميسر اللهو: النرد والشطرنج والملاهي كلها، وميسر القمار: ما يتخاطر الناس عليه) (٨).

(١) هو : عطاء بن أبي رباح ، مفتي أهل مكة ومحدثهم ، الإمام ، أبو محمد ، القرشي مولاهم ، قال أبو حنيفة : ما رأيت أفضل من عطاء ، كان أسود ، فصيحاً ، كثير العلم ، من أحسن الناس صلاة ، من أعلم الناس بالمناسك ، مناقبه كثيرة جداً - رحمه الله - مات سنة ١١٤ هـ . انظر : طبقات علماء الحديث ١/١٧١ - ١٧٢

(٢) هو : قتادة بن دعامة بن قنادة ، أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير الأكمه ، حافظ العصر ، قدوة المفسرين والمحدثين ، وممن يضرب به المثل في قوة الحفظ ، وكان يرى القدر ، قال له سعيد بن المسيب : ما كنتُ أظن الله خلق مثلك . مات سنة ١١٨ هـ . انظر : السير ٥/٢٦٩ - ٢٨٣

(٣) هو معاوية بن صالح، أبو عمرو، الحَضْرَمِيُّ، قاضي أندلس. ثقة، التاريخ الكبير، ج٧، ص٣٣٥، "الجرح والتعديل" ٨/٣٨٢، "تهذيب الكمال" ٢٨/١٨٩.

(٤) هو : طاوس بن كيسان ، أبو عبد الرحمن اليماني الجندي ، المتفقه اليقظان ، والمتعبد المحسان ، روى عنه خلق كثير قال ابن شاذب : (شهدت جنازة طاوس بمكة سنة خمس و مائة فجعلوا يقولون : رحم الله أبا عبد الرحمن حج أربعين حجة) . انظر : التاريخ الكبير ج ٤ ، ص ٣٦٥

(٥) هو : أبو الحسن ، الهاشمي ، القرشي ، ابن عم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وزوج ابنته ، من السابقين الأولين . رجح جمع أنه أول من أسلم ، وهو أحد العشرة . قُتل في الكوفة سنة ٤٠ هـ وهو يومئذ أفضل الأحياء من بني آدم بالأرض بإجماع أهل السنة وله ثلاث وستون على الأرجح . انظر : التاريخ الكبير، ج ٦ ، ص ٢٥٩ .

(٦) القرطبي، تفسيره، ج٣، ص٥٢.

(٧) هو مالك بن أنس بن أبي عامر أبو عبد الله الأصبحي المَدَنِيّ حليف عثمان بن عُبَيْدِ اللهِ الْقُرَشِيِّ سَمِعَ نَافِعًا وَالرُّهْرِيّ روى عنه الثوري وشُعْبَةَ قال ابن عيينة كَانَ مالِك إماما في الحديث، انظر: التاريخ الكبير، ج٧، ص٣١٠، ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ط١، ت: عطا، محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، بيروت، ج٧، ص١٤٣.

(٨) القرطبي، تفسيره، ج٣، ص٥٢-٥٣.

وفي "الكشاف": وفي حكم الميسر أنواع: القمار من النرد والشطرنج وغيرهما، وعن النبي صلى الله عليه وسلم: ((إياكم وهاتين (اللعبتين الموسومتين) (١)؛ فإنهما من ميسر العجم)) (٢).

وعن علي رضي الله عنه: إن النرد والشطرنج من الميسر (٣)؛ انتهى.

وأما حرمة القمار في النرد والشطرنج بأن يشترط المال من أي جانب صار مغلوبًا فبالاتفاق، وأما في حرمة اللعب نفسه أو في الرهان من جانب بأن يأخذ المال إن غلب، وإلا لم يؤخذ منه شيء، ففي الشطرنج خلاف، كذا قال الفاضل التفتازاني (٤) في "شرحه للكشاف".

لما كان الخمر والميسر منشأ للإثم وسببًا للمنافع جعلهما منبعاً له ومعدنًا له، تنبيهًا على قوة السببية، فلا حاجة إلى تقدير المضاف، كما زعمها صاحب "الكشاف"، حيث قال: (والمعنى: يسألونك عما في تعاطيها، بدليل قوله تعالى: ((فيهما إثمٌ كبيرٌ وإنَّهما))، وعقاب الإثم في تعاطيها)، وتبعه القاضي (٥).

وقال الفاضل التفتازاني: لظهور أن ليس الإثم في عينهما، ولا يخفى ما فيه من الغفول عما في اعتبار الظرفية في عينها من النكتة البليغة المناسبة للمقام، بل لا وجه لتقديم المضاف، كما لا يخفى على ذوي الأفهام. (٦)

(١) في المخطوط: المشامتين.

(٢) الطبري، جامع البيان، ط١، ت: شاکر، أحمد محمد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ج٤، ص٣٢٣، الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان، ط١، ت: الساعدي، نظير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٢، ص١٥١، أحمد ج١، ص٤٤٦، قال الدارقطني، العلل الواردة في الحديث، ط١، ت: محفوظ الرحمن، دار طيبة، ١٤٠٥، ١٩٨٥م، الرياض، ج٥، ص٣١٥: والصحيح موقوف. قال المقدسي، محمد بن طاهر، ذخيرة الحفاظ، ت: الفريوائي، عبد الرحمن، دار السلف، ١٤١٦، ١٩٩٦م، الرياض، ج٢، ص١٠٥٤: رواه إبراهيم الهجري : عن أبي الأحوص ، عن عبد الله . وإبراهيم ضعيف ، ليس بشيء في الحديث .

(٣) الكشاف، ج١، ص٢٦٢، الثعلبي، في تفسيره، ج٢، ص١٥١،

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين النَّقَّازَانِي الْعَلَمَة الْكَبِير الإمام العلامة. عالم بال نحو والتصريف والمعاني والبيان والأصليين والمنطق وغيرها، شافعي. قال ابن حجر: ولد سنة ثنتي عشرة وسبعمائة، وأخذ عن القطب والعضد، وتقدم في الفنون، واشتهر ذكره، وطار صيته، وانتفع الناس بتصانيفه. صاحب شرحي التَّلْخِيسِ وَشَرْحِ الْعَقَائِدِ فِي أَصُولِ الدِّينِ مات بسمرقند سنة إحدى وتسعين وسبعمائة. العسقلاني، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ط٢، ت: ضان، محمد عبد المغيد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ، ١٠٧٢م، الهند، ج٦، ص١١٢، وبغية الوعاة ٢/٢٨٥ (١٩٩٢) طبقات المفسرين ٢/٣١٩ (٦٣٠)

(٥) الكشاف، ج١، ص٢٦٢، البيضاوي، أنوار التنزيل، ج١، ص١٣٨.

(٦) لم أجده في ما بين يدي من مصادر.

وقال الحسن وغيره: هذه الآية تدل على تحريم الخمر؛ لأنه ذكر أن فيها إثمًا، وقد حرم الله تعالى الإثم بقوله: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ} [الأعراف: ٣٣]، والإثم على أنه قد وصف فيها من الإثم بالكبير، والكبير منه يحرم بلا خلاف، والجواب عنه ما قدمناه أنفًا من أن ظرفيتها للإثم، وإضافته إليها على التوسع الشائع والتلبس السائغ عند أرباب البلاغة، لا على الحقيقة، نعم فيه حرم لها، والمذموم شرعًا لا ينج عن قبح، ففيه دلالة على كراهتها، وإنما أتى في قوله: {وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ} [البقرة: ٢١٩] بصيغة الجمع واسم الجمع تمهيدًا لما قصد بقوله: {وَأَثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [البقرة: ٢١٩] من المبالغة في كبر إثمهما، وذلك أن في عبارة اسم الجنس إشارة إلى عموم المنفعة لما تحته من الإضافة والإفراد، وفي صيغة الجمع إشارة إلى أن فيه أنواعًا من المنفعة، وهاتان الإشارتان تمهدان ما يتوصل به إلى تعظيم الإثم فيها؛ بناءً على أن تعظيم المفضل والكبير العظيم، وقرئ (كثير) (١)؛ أي: متعدد، وما كثر كبر، وإنما قال: {فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ} [البقرة: ٢١٩]؛ لأنهما يؤديان إلى الانتقاب عن المأمور، وارتكاب المحذور.

وقال الإمام القرطبي: (إثم الخمر ما يصدر عن الشارب؛ المخاصمة والمشاتمة، وقول الفحش والزور، وزوال العقل - الذي عليه مدار الاعتبار- وتعطيل الصلوات، والتعوق عن ذكر الله تعالى) (٢).

(وحجة من قرأ: (كثير) بالثاء المثلثة: أن النبي عليه السلام لعن الخمر ولعن معها عشرة: بائعها، وبمتاعها، والمشتراة لها، وعاصرها، والمعصورة له، وساقمها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة له، وأكل ثمنها. وأيضًا جمع المنافع، فيحسن معه جمع الإثم، والكثير يعطي ذلك) (٣)

وأما المنافع فيها على ما ذكر في "التيسير": (تقوية الضعيف، وهضم الطعام، والإعانة على الباء، وتسليية المحزون، وتشجيع الجبان، وتسخية البخيل، وتصفية اللون، وإنطاق العبي والحيي، وتهيبج الهمة، وفيه التوسعة على ذوي الحاجات؛ فإن الياسرين كانوا يفرقونها على المحتاجين، فيكتسبون به الثناء والمدح) (٤). وفي "الكشاف": (وبه الالتذاذ بشرب الخمر والقمار، والطرب فيهما، والتوصل بهما إلى مصادقات الفتيان، ومعاشراتهم، والنيل من مطاعمهم وأعطياتهم، وسلب الأموال بالقمار، والافتخار على الأبرام) (٥).

(١) قرأ حمزة والكسائي "فيهما إثم كثير" بالثاء، وقرأ الباقون {إثم كبير} بالباء، انظر: ابن مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، ط ٢، ت: ضيف، شوقي، دارالمعارف، ١٤٠٠هـ، مصر، ص ١٨٢.

(٢) القرطبي، تفسيره، ج ٣، ص ٥٥. وما بين العارضتين ليس في مطبوع التفسير.

(٣) ابن عطية، المحرر، ج ١، ص ٢٩٤، القرطبي، التفسير، ج ٣، ص ٦٠.

(٤) النسفي، عمر بن محمد، التيسير في التفسير، ط ١، ت: ماهر أديب حبوش وآخرون، دار اللباب، ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م، أسطنبول، تركيا، ج ٣، ص ١٩٣-١٩٤.

(٥) الكشاف، ج ١، ص ٢٦٢.

ومما يناسب أن يذكر في هذا المقام ما ذكره حافظ الدين الكردي (١) في كتاب الصيد من "فتاواه" بهذه العبارة: إذا قال الطبيب: الضفدع نافع أو الحية، لا يجوز أكله للتداوي؛ لأن الله حكيم، لا يحرم شيئاً حتى ينزع منافعه، وقوله تعالى في الخمر (ومنافع للناس) البقرة ٢١٩، قيل: أراد به) منافع للناس قيل: أراد به منافع الاتعاض إذا رُوي السُّكران وقَاءً من فيه ودُّبره، والكلب الواحد يلحس قيئه مرة ذاً ومرة ذاك، فمن رآه اتعظ وتاب (٢).

- ولا يذهب عليك أن قوله: (لأن الله تعالى حكيم لا يحرم شيئاً حتى ينزع منافعه) (٣) غير مُسَلَّم؛ فإن الحكمة لا يأبى عن تحريم ما فيه المنافع إذا كان مضاره عالية على منافعها، وإنكار وجود المنفعة في الخمر لا ينج عن مكابرة، ثم إنه قال في كتاب الكراهية من "فتاواه": ووضع العجين على الجرح إن علم فيه شفاء، لا بأس به، وللذي يعرف ولا يرقأ أن يكتب شيئاً من القرآن على جبهته، ولو بالبول أو على جلد ميتة إن كان فيه شفاء، ومعنى قوله عليه السلام: ((لم يجعل شفاؤكم فيما حرم عليكم)) (٤)، نفي الحرمة عند العلم بالشفاء دل على جواز إساعة اللقمة بالخمر، وجواز شربه؛ لإزالة العطش (٥).

- وهذا النقل منه اعتراف بما أنكرها من وجود المنفعة في الخمر، وفي التأويل الذي ذكره للحديث المزبور - تسليم بعد تمام التعليل - الذي ذكره بقوله: لأن الله تعالى حكيم لا يحرم شيئاً حتى ينزع منافعه.

- وأما قوله تعالى: {لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ} [النساء: ٤٣]؛ فقد روي أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه صنع طعاماً وشراباً، فدعا نفرًا من أصحاب رسول الله عليه السلام حين كانت الخمر مباحة، فأكلوا وشربوا، فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب، فقدموا أحدهم ليصلي بهم، فقرأ: أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد، فنزلت الآية المذكورة، فكانوا لا يشربون في أوقات الصلاة، فإذا صلوا العشاء شربوها، فلا يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر، وعلموا ما يقولون، ثم نزل تحريمها (٦).

(١) هو حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردي الخوارزمي الشهير باليزازي (ت: ٨٢٧هـ) فقيه حنفي أصله من كردر خوارزم، برع في الأصول، اشتهر بفتاويه، وتعرف بالفتاوى البزازية، وله مصنفات في مناسك الحج وآداب القضاة، وغيرها. انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط ١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ج ٧، ص ٤٥. قلت:

(٢) البزازي، محمد بن محمد (ت ٨٢٧هـ)، الجامع الوجيز (الفتاوى البزازية)، ط ١، ت: سالم بن مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، بيروت، ج ٢، ص ٤٢١.

(٣) الفتاوى البزازية، ج ٢، ص ٤٢١.

(٤) الفتوي، محمد بن طاهر، تذكرة الموضوعات، ط ١، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٣هـ، ص ٢٠٧: موقف علي ابن مسعود ورفع البعض والله أعلم.

(٥) الفتاوى البزازية، ج ٢، ص ٤٨٣-٤٨٤.

(٦) سبق تخريجه، قال الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الكشاف، ج ١، ص ١٣١: قلت غريب بهذا اللفظ وذكره الثعلبي هكذا من غير سند، قلت: وذكره ابن الجوزي، بستان الواعظين، ط ٢، ت: البحيري، أيمن، مؤسسة الكتب الثقافية،

- ومعنى: {لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ} [النساء: ٤٣]: لا تغشوها، ولا تقدّموا إليها، واجتنبوها؛ كقوله تعالى: {لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ} [الأنعام: ١٥١]، كذا قال صاحب "الكشاف" (١).

- وأنا أقول: مدلول النص المذكور النهي عن جنس الصلاة، فريضة كانت أو نافلة، عند السُّكْر البالغ إلى الحد المذكور، وموجبه النهي عن السُّكْر البالغ إليه عند وجوب القيام إلى الصلاة، وكل من النهيين المذكورين مقصود بالإفادة، ولا تمانع بينهما، والقصر على أحدهما من القصور في الوقوف على ما في الجمع بينهما بالطريقتين المذكورين من الإيجاز البليغ، الذي هو أقوى ذريعة الإعجاز، فافهم ولا تكن من القاصرين المقصرين في حق تفسيره كالإمام البيضاوي حيث قال: وليس المراد منه النهي عن السكران وقربان الصلاة، وإنما المراد النهي عن الإفراط في الشرب (٢)، وصاحب "التيسير" (٣) حيث قال: ثم النهي ليس عن الصلاة؛ فإنها عبادة، فلا ينهى عنها، بل هو نهي عن اكتساب السُّكْر الذي يعجز به عن الصلاة على الوجه المذكور؛ قاله أبو منصور (٤)، وقال: وكذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((لا صلاة للعبد الآبق، ولا للمرأة الناشزة)) (٥)، ليس فيه النهي عن الصلاة، ولكن النهي عن الإباق والنشوز، وهذا لأن الإباق والنشوز والسُّكْر ليست بالتي تعمل في إسقاط الفرض (٦).

- قوله: (وهذا لأن الإباق: منشؤه الغفول عن أنه لا يلزم من النهي عن الصلاة حالة السُّكْر البالغ إلى الحد المذكور أن يكون السُّكْر البالغ إليه عاملاً في إسقاط الفرض، وذلك ظاهر).

- ثم إن قوله: فإنها عبادة فلا ينهى عنها، منظور فيه أيضاً؛ لأن كونها عبادة لذاتها لا ينافي النهي عنها لوضعها، كالصلاة في الأرض المغصوبة، وفي الثوب النجس، والصوم في أيام المعدودة المعهودة، وليت شعري

١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، بيروت، ص ٢٤٠، والهيتمي، أحمد بن محمد، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ط١، دار الفكر، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ج٢، ص٢٤٥.

(١) الكشاف، ج١، ص٥١٣.

(٢) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج٢، ص٧٥.

(٣) هو نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي الحنفي، ولد سنة ٤٦١هـ، كان فقيهاً فاضلاً مفسراً محدثاً أديباً متقناً، وقد صنف كتباً في التفسير والحديث والشروط، توفي سنة ٥٣٧هـ. انظر: تاريخ بغداد، ج٢٠، ص٩٨، الداوودي، طبقات المفسرين، ج٢، ص٧.

(٤) هو الإمام الماتريدي

(٥) بهذه اللفظة ذكرها الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج١، ص٦٢٥، ج٣، ص١٨٨، ج٧، ص٥١١، ولكن عند الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، ط٢، ت: شاکر، أحمد محمد، مطبعة الحلبي، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، مصر، (٣٦٠): عن أبي أمامة، يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم: العبد الآبق حتى يرجع، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وإمام قوم وهم له كارهون"، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

(٦) النسفي، التيسير، ج٥، ص٣٦، والماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، ت: د. باسلوم، مجدي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان، ج٣، ص١٨٨.

ما يقول هذا في مثل قوله عليه السلام: ((دعي الصلاة أيام أقرائك)) (١)، فإنه لا يتيسر له أن يقول: ليس النهي عن الصلاة، بل عن القرء.

- وفي "الكشاف": (وقيل: هو سُكْرُ النعاس وغبلة النوم؛ كقوله: وَرَأَوْا... بِسُكْرِ سِنَاتِهِمْ كُلَّ الْبَرِيُونَ) (٢)(٣).

ولا وجه له؛ إذ لا ينطبق الكلام بسبب نزوله، نعم لو قيل بالتعميم سكر النعاس أيضاً لكان له وجه، وكان القاضي تنبه بهذا، حيث قال: (وأنتم سكارى من نحو نوم أو خمر تنتهبوا وتعلموا ما تقولون) (٤)، فأدمج الرد على قائل ذلك النقل في تفسيره.

- وفي "التيسير": (ومعناه: لا تدنوا إلى مواضع الصلاة، وهي المساجد، حال السُّكْرِ، فذكر الصلاة وأراد بها مواضعها؛ كما في قوله تعالى: {لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ} [الحج: ٤٠]، وهو قول عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، ودليل هذا الإضمار أنه عطف عليه: {وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ} [النساء: ٤٣]، وهو نهي الجُنُبِ عن قربان المساجد، فإنه استثنى عابري سبيل، وذلك في حق المساجد دون أعيان الصلاة، ثم النهي عن قربان المساجد حالة السُّكْرِ نهي عن الصلاة في تلك الحالة أيضاً؛ لأن النهي عن قربان المساجد لحرمة الصلاة، فكان النهي عن هذا نهياً عن ذلك) (٥) انتهى.

- أراد بالإضمار إضمار المعنى، لا إضمار اللفظ؛ لأن مبنى ما ذكره على التجوز، لا على التقدير على ما أفصح عنه بقوله: فذكر الصلاة، وأراد بها مواضعها.

- وقوله: ثم النهي جواب دخل مقدر، تقديره: إنه لا ينطبق الكلام بسبب نزوله وتقرير الجواب ظاهر، وهذا المعنى المذكور في الكشاف أيضاً، حيث قال: (وقيل معناه: ولا تقربوا مواضعها، وهي المساجد؛ لقوله عليه

(١) رواه الطبري، التفسير، ج ٤، ص ٥١٢، والتعلبي، الكشف، ج ٢، ص ١٧٠، والدارقطني (٣٦)، وأبو داود (٢٩٧)، وأصل الخبر في «الصحيح» دون لفظ «أقرائك». أخرجه البخاري ٢٢٨ و ٣٠٦ و ٣٢٠ و ٣٣١ ومسلم ٣٣٣.

(٢) رانوا: تغطت قلوبهم بالسُّكْرِ كما يغطي الحديد بالصدأ. والسنة: جمع سنة من وسن كعدة من وعد، وهي فتور العين وغفلة القلب أول النوم. والبريون: جمع رين، وهو على القلب كالصدأ على الحديد، ورأيت في الأساس للطرماح ما يشبه أن يكون أصل ذلك وهو قوله:

وركب قد بعثت إلى ردايا ... طلائح مثل أخلاق الجفون

مخافة أن يرين النوم فيهم ... بسكر سناته كل الريون

(٣) الكشاف، ج ١، ص ٥١٣.

(٤) البيضاوي، ج ٢، ص ٧٥.

(٥) النسفي، التيسير، ج ٥، ص ٣٥، وذكره الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٣، ص ١٨٧.

السلام: ((جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ صَبِيَانِكُمْ وَمَجَانِينِكُمْ)) ((١)) ((٢))، ثم قال في تفسير قوله تعالى: {وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ} [النساء: ٤٣]، وقال: (من فسر الصلاة بالمسجد معناه: ولا تقربوا المسجد جُنُبًا إِلَّا مجتازين فيه؛ إذ كان الطريق فيه إلى الماء، أو كان الماء فيه، أو احتمتم فيه.

وقيل: إن رجالاً من الأنصار كانت أبوابهم في المسجد، فيصيبهم الجنابة، ولا يجدون ممراً إلا في المسجد، فرخص لهم الإذن) (٣).

المختار عنده وعند القاضي أيضاً: هو المعنى الأول، (وعبور السبيل عبارة عن السفر) (٤)، فمعنى قوله تعالى: {إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ} [النساء: ٤٣] إلا ومعكم حال الأخرى تعذرون فيها، وهي حال السفر، ولا يخفى ما فيه من التكلف؛ لأن مدار ما ذكر على العجز عن الاغتسال لفقد الماء أو لعذر آخر، لا على عبور السبيل، فلا بد من الاعتذار بأن تعذر الاغتسال في غالب الأحوال يكون في حق أبناء السبيل.

- وفيه أن يكون غالباً في حقهم هو تعذر الاغتسال لفقد الماء، لا تعذر الاغتسال مطلقاً، سواء كان لفقده أو لأمر آخر من المرض وغيره.

- ثم إن ما ذكر سبب لرخصة التيمم، لا لرخصة الصلاة جنباً؛ لما تقرر في مواضعه أن بالتيمم تزول الجنابة عندها.

- فعلى المعنى الأول لا بد من تكلف آخر في قوله: جنباً، وهو ما ذكره صاحب الكشاف بقوله: (أريد بالجنب الذين لم يغتسلوا، كأنه قيل: لا تقربوا الصلاة غير مغتسلين حتى تغتسلوا، إلا أن تكونوا مسافرين) (٥)، وأما على المعنى الثاني فكل من العبارتين المذكورتين على ظاهرهما، وأما قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ} [المائدة: ٩٠] الآية، فنقول: تخصيص الخطاب بالذين آمنوا لاختصاص الأمر بالاجتناب بهم؛ فإن الكفار غير مخاطبين بحقوق الشرع على ما تقرر في موضعه، وقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: ((ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا

(١) رواه الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، ١٤٠٣، بيروت، ج ١، ص ٤٤١، رقم (١٧٢٦)، وابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، السنن، ت: عبد الباقي، محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، (٧٥٠)، قال البوصيري، أحمد بن أبي بكر، مصباح الزجاجاة، ط ٢، ت: الكشناوي، محمد المنقعي، دار العربية، ١٤٠٣هـ، بيروت، ج ١، ص ٩٥ : هذا إسناد ضعيف

(٢) الكشاف، ج ١، ص ٥١٣.

(٣) الكشاف، ج ١، ص ٥١٤.

(٤) الكشاف، ج ١، ص ٥١٤.

(٥) الكشاف، ج ١، ص ٥١٤.

لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة)) (١)، حيث علق إعلام فريضة الصلاة، وهي عماد وأم العبادات، على الإطاعة المشاهدين المذكورتين صريح فيما ذكر، وقد مر سبب نزول هذه الآية، وإن الخمر إنما حرمت بها.

- وقال الإمام القرطبي: (وإنما نزل تحريم الخمر في شوال سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة أحد، ويرد على قوله: بعد أحد) (٢)، ما في "التيسير" من أن أنسًا رضي الله عنه قال: قدمت لحمزة راويات خمر من الشام، فقيل له: أشعرت أن الله تعالى أنزل تحريم الخمر، قال: سمعًا وطاعة، قال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه: ((قوموا))، فقام أبو بكر وعمر وعثمان

رضي الله عنهم فدخلوا على حمزة ومع رسول الله عززة (٣)، فقال: ((يا حمزة، أين الروايا؟)) قال: هذه يا رسول الله، قال: ((خلي أشقمها))، فقال حمزة: لا تشقمها، ودعني أردّها إلى الشام، فقال: ((لا إن الله لعن حامل الخمر، وغارسها لا يغرسها إلا للخمر، ولعن مجتمها، وحاملها إلى المعصرة، وعاصرها، وشاربها، وبائعها، ومدبرها، وأكل ثمنها)) (٤).

- ووجه الرد أن حمزة قد قتل في وقعة أحد (٥)، ففي الحديث المذكور دلالة على أن تحريمها قبل وقعة أحد، ثم قال الإمام القرطبي بعد نقله الأحاديث في تناول الأصحاب الخمر: (هذه الأحاديث تدل على أن شرب الخمر إذ كان ذلك مباحًا معمولاً به معروفًا عندهم، بحيث لا ينكر ولا يغير، وإن النبي عليه السلام أقر عليه، هذا ما لا خلاف فيه، يدل عليه آية النساء: {لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى} [النساء: ٤٣]، وهل كان يباح لهم شرب القدر الذي يُسكر؟

- حديث حمزة ظاهر فيه حين بقر خواصر ناقتي علي رضي الله عنه، فأخبر علي بذلك النبي عليه السلام، فجاء إلى حمزة، فصدر عن حمزة للنبي عليه السلام من القول ما يدل على أن حمزة كان قد ذهب عقله بما يسكر؛ ولذلك قال الراوي: فعرف رسول الله أنه ثملٌ، ثم إن النبي عليه السلام لم ينكر على حمزة ولا عَنّفه، لا في حال سُكره ولا بعد ذلك، بل رجع لما قال حمزة: وهل أنتم إلا عبيدٌ لأبي، على عقبه القهقري، وخرج

(١) رواه البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، ط١، ت: الناصر، محمد زهير، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، (١٣٩٥).

(٢) القرطبي، تفسيره، ج٦، ص٢٨٥.

(٣) العنزّة بالتحريك: أطول من العصا وأقصر من الرمح، انظر: الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، ت: عطار، أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، بيروت، ج٣، ص٨٨٧. (عنز).

(٤) النسفي، التيسر، ج٥، ص٤٧٨ - ٤٧٩، والحديث أخرجه أحمد، المسند، ج٢، ص٩٧، وابن ماجه، السنن، (٣٣٨١)، والترمذي، السنن، (١٢٩٥)

(٥) غزوة أحد كانت في العام الثالث من الهجرة، شهر شوال، يوم السبت، انظر: المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، المنصورة، ص٢٧١.

عنه، وهذا خلاف ما قاله الأصوليون وحكموه؛ فإنهم قالوا: إن السُّكْر حرام في كل شريعة؛ لأن الشرائع مصالح العباد لا مفسدهم، وأصل المصالح العقل، كما أن أصل المفساد ذهابه، فيجب المنع من كل ما يُذهبه أو يشوّشه، إلا أن حديث حمزة يحتمل أنه لم يقصد بشربه السُّكْر، إلا أنه أسرع فيه فغلبه، والله أعلم (١).

- والأنصاب: أحجار كانت منصوبة حول البيت، يذبحون عليها، ويُعدون ذلك قربة.

- وقيل: هي الأصنام التي نصبت للعبادة، والأول: أولى؛ لأنه المناسب لقريتها السابق واللاحق.

- والأزلام: القِداح المعلمة، واحدها: زُلم وزلم بضم الزاي وفتحها.

- قال الحسن: كانوا إذا أرادوا أمرًا أو سَفَرًا يعمدون إلى قِداح ثلاثة، على واحد منها مكتوب: أمرني ربي، وقال الآخر: نهاني ربي، والثالث عُفْلٌ لا شيء عليه، فيحيلونها، فإن خرج الأمر مضوا على ذلك، وإن خرج النهي كَفُوًا عنه، وإن خرج العُفْل أحالوها ثانيًا (٢).

- وقال صاحب "الغريبين": هي قِداح كانت زملت - أي: سوّيت - وأخذ من حروفها. (٣)

- والرجس: المستقذر، وهو والنجس، متقاربان، لكن الثاني أكثر ما يقال في المستقذر طبعًا، والأول أكثر ما يقال في المستقذر عقلاً أو شرعًا، وإفراده لأنه على صيغة المصدر، فصح وقوعه خبرًا عن الجمع، فلا حاجة إلى تقدير المعطوفات، والمقصود المبالغة في قذاراتها، فلا حاجة إلى تقدير التعاطي وما أشبهه، بل لا وجه له؛ إذ يخرج الكلام مخرج شيء مغسول، بل عامي مردول، على ما أفصح الشيخ عنه في "دلائل الإعجاز"، حيث قال في قول الخنا: وإنما هي إقبال وإدبار، لم تُردّ بالإقبال والإدبار غير معناه حتى يكون المجاز في الكلمة، وإنما المجاز في أن جعلها لكثرة ما تُقبِل وتُدبِر كأنها تجسمت من الإقبال والإدبار، وليس أيضًا على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وإن كانوا يذكرونه منه؛ إذ لو قلنا: أريد إنما هي إقبال وإدبار، أفسدنا الشعر على أنفسنا، وخرجنا إلى شيء معسول، وكلام عامي مردول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة، نسابة للمعاني.

- ومعنى تقدم المضاف فيه أنه لو كان الكلام قد جيء على ظاهره، ولم يقصد المبالغة، لكان حقه أن يجاء بلفظ الذات، لا أنه مراد، إلى هنا كلامه. (١)

(١) القرطبي، تفسيره، ج ٦، ص ٢٨٧.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ٩، ص ٥١١، وابن الجوزي، زاد المسير، ج ١، ص ٥١٢، الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، ط ١، ت: شاهين، عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ٣٩١،

(٣) أبو عبيد الهروي، أحمد بن محمد، الغريبين في القرآن والحديث، ت: المزدي، أحمد فريد، ط ١، ج ٣، ص ٨٢٩، مكتبة نزار الباز، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م، السعودية.

- فالمصير إلى التقدير في أمثال هذا من ضيق الفطن، كما لا يخفى على أرباب الفطن.

قول: {مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ} [المائدة: ٩٠] أيضاً من قبيل المبالغة، فلا دلالة فيه على التقدير المذكور، كما زعمه صاحب الكشاف، حيث قال: (يرجع الضمير في قوله: {فَاجْتَنِبُوهُ} [المائدة: ٩٠] إلى المضاف المحذوف، كأنه قيل: إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيها أو ما أشبه؛ ولذلك قال: رجس من عمل الشيطان) (٢) انتهى.

- والمراد من عمله ما اتخذه لمفسدة عظيمة، وذلك أن: العمل - على ما نص عليه الإمام الراغب- (لا يقال إلا فيما كان عن فكر وروية؛ ولهذا قرن بالعلم، حتى قال بعض الأدباء: قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيهاً على أنه من مقتضاه (٣)؛ انتهى.

- وما يفعله الشيطان عن فكر وروية لا بد وأن يكون له شأن، وهذا هو السر في إقحام لفظ العمل؛ فإن أصل الكلام: فإنه رجس من الشيطان.

- والقاضي، حيث قال في "تفسيره": (لأنه مسبب عن تسويله وتزيينه) (٤) فقد اقتصر على بيان المرام من أصل الكلام؛ إذ لا دخل لزيادة لفظة العمل في إفادة ما ذكره، كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

- قوله: {فَاجْتَنِبُوهُ} [المائدة: ٩٠] أمر بالاحتراز منه، وعن جميع التصرفات على أبلغ وجه؛ أي: كونوا جانباً منه في ناحية، تقرع على مجموع الأمرين المذكورين، النجاسة وكونه من عمل الشيطان، والمراد النجاسة الشرعية، وهي مفقودة قبل التحريم، فلا يتجه عليه الإشكال بأن يقال: إنه من عمل الشيطان في جميع الأزمان.

- والمفاسد المذكورة مرتبة عليه في كل الأحيان، فما وجه تخصيص الأمر بالاجتناب عنه ببعضها لما إن عرفت أن كونه رجساً بحكم الشرع مخصوص به، وحكم الاجتناب مرتب عليه؟ يتجه السؤال على تفسير القاضي، حيث قال: (ثم قرّر ذلك بأن بين ما فيهما من المفاسد الدينية والدنيوية المقتضية للتحريم) (٥) بأن يقال: لو كان مقتضى التحريم ما فيها من المفاسد، لما كان حرمتها مخصوصة ببعض الأزمان؛ لأنها مستمرة، يقتضي استمرار المقتضي.

(١) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ط٣، ت: أبو فهر، محمود شاكر، مطبعة المدني، ١٤١٣، ١٩٩٢م، القاهرة، ص٣٠٠. بتصرف

(٢) الكشاف، ج١، ص٦٧٥.

(٣) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفسير الراغب، ت: د. بسيوني، محمد، ط١، ج١، ص١١٩، كلية الآداب، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، طنطا.

(٤) البيضاوي، ج٢، ص١٤٢.

(٥) البيضاوي، ج٢، ص١٤٢.

- وإذا وقفت على وجه انحلال الإشكال، فقد عرفت عدم إصابة الإمام في الجواب عنه، حيث قال: فإن قيل: الآية صريحة في أن علة الخمر هي هذه المعاني، ثم إن هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر، مع أن التحريم ما كان حاصلاً، وهذا يقدر في صحة هذا التعليل،

قلنا: هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدر في كونها علة، ثم إنه لم يصب في تخصيص السؤال بتحريم الخمر، فإنه وارد على تحريم قرينة أيضاً.

قوله: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ} [المائدة: ٩١] استئناف لتعليل ما تضمنه قوله من عمل الشيطان من الاهتمام على ما قدمنا بيانه، وإنما خص الخمر والميسر ببيان كونهما من عمل الشيطان، لمكان الخفاء فيهما دون الآخرين، حيث خصهما في آية أخرى بكونهما متينة الفوائد، وكان ذلك مظنة لئلا يكونا من عمل الشيطان، هذا هو الوجه للتخصيص المذكور، وأما الذي ذكره القاضي تقليداً لصاحب "الكشاف" بقوله: (وإنما خصهما بإعادة الذكر، وشرح ما فهمنا من الوبال؛ تنبيهاً على أنها المقصود بالبيان، وذكر الأنصاب والأزلام للدلالة على أنهما مثلهما في الحرمة والشرارة؛ لقوله عليه السلام: ((شارب الخمر كعابد الوثن)) (١) (٢)، فمع ما في تعليقه من القصور؛ حيث لا دلالة فيه على المماثلة فيما ذكر بينهما وبين الأزلام، مبناه على أن يكون المراد من الأنصاب ما نصب للعبادة من الأصنام، والمختار على ما نبه عليه نفسه في تفسير أوائل سورة المائدة، أن المراد منها ما نصب حول البيت من الأحجار ليذبح عليهما.

- وعبارة الكشاف: (لأن الخطاب من المؤمنين، وإنما نهاهم عما كانوا يتعاطون من شرب الخمر، واللعب بالميسر، وذكر الأنصاب والأزلام، لتأكيد تحريم الخمر والميسر، وإظهار أن ذلك جميعاً من أعمال الجاهلية وأهل الشرك، فوجب اجتنابه بأسره، وكأنه لا مباينة بين من عبد صنماً وأشرك بالله في علم الغيب، وبين من شرب خمراً أو قامراً، ثم أفردهما بالذكر ليرى أن المقصود بالذكر الخمر والميسر) (٣)، وكأنه زعم أن يكون الخطاب مع المؤمنين يأتي عن اندراج الأزلام فيما يتعاطون، وذلك غير مُسَلَّم.

- ثم إن قوله: (وأشرك بالله في علم الغيب) أيضاً محل نظر؛ إذ ليس في الأزلام على الوجه المار بيانه وهو (في علم الغيب) كما لا يخفى.

(١) أخرجه البزار، أحمد بن عمرو، مسند البحر الزخار، ط١، ت: محفوظ الرحمن وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩م، المدينة المنورة، ج٦، ص٣٦٧، (٢٣٨٢)، ضعفه المناوي، عبد الرؤوف، في التيسير شرح الجامع الصغير، ط٣، مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨، ١٩٨٨م، الرياض، ج٢، ص٧٤، وقال الهيتمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٥، ص٧٠: رواه البزار، وفيه فطر بن خليفة وهو ثقة، وفيه كلام لا يضر.

(٢) البيضاوي، ج٢، ص١٤٢.

(٣) الكشاف، ج١، ص٦٧٥.

- قوله: {الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ} [المائدة: ٩١] على التوزيع؛ فإن العداوة: وهي ما يفضي إلى التعدي بالفعل؛ يناسب الخمر. والبغضاء: وهو ما يتمكن في القلب من البغض الشديد، يناسب الميسر دون الخمر، وأما الصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة، فليس على التوزيع كالعداوة والبغضاء؛ ولهذا أخره عن قوله: {فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ} [المائدة: ٩١]، بل هو مخصوص بالخمر، ففيه إشارة إلى أنها أشد حرمة من الكل، كما أن في قوله: {فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ} [المائدة: ٩١] دلالة على أنهما أشدان حرمة من سائرهما، وأيضاً لما كان سبب النزول بيان حرمة الخمر بدئاً بها عبارة، وضم بها إشارة.

- والصدُّ: الصرف عن الخير خاصة، والصرف: المنع عن المعنى بالتحويل عن جهته.

- قوله: {عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ} [المائدة: ٩١]؛ أي: عن العبادات كلها، قلبية كانت أو قلبية؛ وذلك أن ذكر الله تعالى أصل العبادات القلبية، والصلاة أمُّ العبادات القلبية، فاكتفى بذكر الكل من كل قسم عن ذكر الكل، أو أحال بيان حال الباقي على الدلالة، فإن من قدر على الصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة يكون على الصد عن غيرهما أقدر.

- وصاحب "الكشاف" لعدم تنبيه لهذه الدقيقة الأنيقة قال: وقوله: {عَنِ الصَّلَاةِ} [المائدة: ٩١] اختصاص للصلاة من بين الذكر، كأنه قيل: وعن الصلاة خصوصاً (١)، وتبعه القاضي حيث قرر ما ذكره، وفصله بقوله: (وخص الصلاة من بين الذكر بالإفراد، للتعظيم، وللإشعار بأن الصاد عنها كالصاد عن الإيمان، من حيث إنه عماده، والفارق بينه وبين الكفر) (٢).

- قوله: {فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: ٩١] رتبه على ما تقدم من أنواع الصوارف، إيداناً بأن الأمر في المنع والتحذير بلغ الغاية، وأن الأعذار قد انقطعت، وهو نهي عن العمل المذكور على أبلغ وجه وأكده، حيث أوجب الانتهاء عنه والاعتراف بالانتهاء؛ فإن الاستفهام المذكور لطلب ذلك هذا هو الوجه في كونه أبلغ من الأمر الصرف الخالي عن المطلب المذكور، وأما الذي ذكره صاحب "الكشاف" بقوله: كأنه قيل: قد تلي عليكم ما فيها من أنواع الصوارف والموانع، فهل أنتم مع هذه الصوارف منتهون؟ أم أنتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا ولم تزجروا؟ (٣) فإنما هو وجه لما تضمنه من مساق الكلام من التوبيخ على عدم انتهائهم عنه قبل التنصيص بالتحريم والتغليظ بتصريح ما فيه من المفاسد التي تقتضي الانتهاء عنه بدون التحريم.

(١) الكشاف، ج ١، ص ٦٧٥.

(٢) البيضاوي، ج ٢، ص ١٤٢.

(٣) الكشاف، ج ١، ص ٦٧٥.

- قال القفال (١): الحكمة في وقوع تحريم الخمر على التدرج أن الله علم أن القوم كانوا قد ألفوا شرب الخمر، وكان انتفاعهم بذلك كثيرًا، فعلم أنه لو منعهم في دفعة واحدة لشق عليهم ذلك، فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدرج، وهذا الرفق (٢).

- قوله: {قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ} [البقرة: ٢١٩] لم يذكرها هنا، وفي سائر السؤالات مثل قوله: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى} [البقرة: ٢٢٢]، وقوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ} [البقرة: ٢٢٠]، وقوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي} [الأعراف: ١٨٧]، وقوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي} [الإسراء: ٨٥]، وقوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمُ} [الكهف: ٨٣] الفاء في الجواب، وذكرت في قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا} [طه: ١٠٥] فلا بد من وجه فارق بينه وبينها، وهو أن الجواب فيها عن سؤالات واقعة قبل النزول، وهنا عن سؤال علم الله وقوعه، وأخبر عنه قبله؛ ولذلك أجاب بالفاء الفصيحة، فكان المعنى إذا يسألونك فقل؟ أ. هـ.

والحمد لله على الإتمام.

(١) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي، أحد أئمة الدنيا في التفسير والحديث والفقه واللغة، ولد سنة إحدى وتسعين ومائتين، ومات سنة ست وستين وثلاثمائة، انظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، ط١، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢، ١٩٦٢م، حيدر آباد، ج٨، ص ١٤، الشيرازي، إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، ط١، ت: عباس، إحسان، دار الرائد العربي، ١٩٧٠م، بيروت، لبنان، ص ١١٢.

(٢) الرزاي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط٣، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ، بيروت، ج٦، ص ٣٩٦، الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، ١٢٨٥هـ، القاهرة، ج١، ص ١٤٢.

الخاتمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

فهذه خاتمة للبحث أضع بين يديكم أهم النتائج وبعض التوصيات، فمن أهم النتائج التي توصلت لها واليها:

١_ أهمية إحياء التراث العثماني للمكتبة العربية.

٢_ ترجيحات ابن كمال باشا وإضافتها للتراث التفسيري.

٣_ استدراقات ابن كمال باشا على الزمخشري والبيضاوي ثروة علمية عملية جديرة بأن تكون رسائل علمية تثري المكتبة العربية.

٤- استدراقات ابن كمال باشا يتعقب الزمخشري والبيضاوي ويعلل يخرج بالنتيجة مع الدليل.

٥- استشهاد بالضعيف والموضوع وهذا مأخذ؛ لأن ابن كمال باشا أوتي من علوم الحديث شيئاً كبيراً، فله شروح في الحديث منها شرح رياض الصالحين في أكثر من أربع مجلدات، والكثير من رسائل في الحديث وعلومه.

وأوصي بأن يهتم بتراث العثمانيين ففيه كنز مدفون، وبه علم كثير.

كما أوصي بأن تؤخذ ترجيحات واستدراقات وتعقبات ابن كمال باشا على المفسرين السابقين بعين الاعتبار، فهي جديرة بأن تكون رسائل علمية لطلبة العلم في قسم التفسير وعلوم القرآن.

ولابن كمال باشا مؤلفات في البلاغة وعلوم الحديث ورسائل الفتوى... وغيرها فأوصي طلبة العلم بأن يهتموا بها ليخرجوها للنور.

نفعنا الله وإياكم بعلومه في الدارين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع:

- ابن الجوزي، بستان الواعظين، ط ٢، ت: البحيري، أيمن، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، بيروت، ص ٢٤٠.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ت: المهدي، عبد الرزاق، ط ١، دار الكتاب العربي، ج ١، ص ٥٨٢، ١٤٢٢هـ، بيروت.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ط ١، ت: عطا، محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، بيروت، ج ٧، ص ١٤٣.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، ت: محمد، عبد السلام عبد الشافي، ط ١، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٢٣٣، ١٤٢٢هـ، بيروت.
- ابن قاضي شهبه، أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، ط ١، ت: عبد العليم الحافظ، ج ١، ص ١٤٤، دار الكتب، ١٤٠٧هـ، بيروت.
- ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، السنن، ت: عبد الباقي، محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، (٧٥٠).
- ابن مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، ط ٢، ت: ضيف، شوقي، دار المعارف، ١٤٠٠هـ، مصر، ص ١٨٢.
- أبو الوفاء القرشي عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه، ١٠٧، كراتشي.
- أبو عبيد الهروي، أحمد بن محمد، الغريبين في القرآن والحديث، ت: المزيدي، أحمد فريد، ط ١، ج ٣، ص ٨٢٩، مكتبة نزار الباز، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، السعودية.
- الأدنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، ط ١، ت: الخزي، سليمان بن صالح، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، السعودية، ص ٣٧٣.
- الأزهرى أبو منصور، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: مرعب، محمد عوض، ط ١، ج ١٣، ص ٤٣، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، ت: الندوي، السيد هاشم، دار الفكر، ج ١، ص ٩٠.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، ط ١، ت: الناصر، محمد زهير، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، (١٣٩٥).
- البزار، أحمد بن عمرو، مسند البحر الزخار، ط ١، ت: محفوظ الرحمن وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩م، المدينة المنورة، ج ٦، ص ٣٦٧، (٢٣٨٢).
- البزاري، محمد بن محمد (ت ٨٢٧هـ)، الجامع الوجيز (الفتاوى البزارية)، ط ١، ت: سالم بن مصطفى البدرى، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، بيروت، ج ٢، ص ٤٢١.

- البوصيري، أحمد بن أبي بكر، مصباح الزجاجة، ط ٢، ت: الكشناوي، محمد المنتقي دار العربية، ١٤٠٣هـ، بيروت، ج ١، ص ٩٥
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: المرعشلي، محمد عبد الرحمن، ط ١، ج ١، ص ١٣٧، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ، بيروت.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، ط ٢، ت: شاكر، أحمد محمد، مطبعة الحلبي، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، مصر، (٣٦٠)
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان، ط ١، ت: الساعدي، نظير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٢، ص ١٥١.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ط ٣، ت: أبو فهر، محمود شاكر، مطبعة المدني، ١٤١٣، ١٩٩٢م، القاهرة، ص ٣٠٠.
- الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، ط ١، ت: شاهين، عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ٣٩١
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط ٤، ت: عطار، أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، بيروت، ج ٣، ص ٨٨٧. (عنز).
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: الأرنؤوط، مكتبة إرسिका، إستانبول، تركيا، ج ١، ص ١٤٩.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، ١٩٤١م، بغداد، ج ١، ص ٤٣٥.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ط ٢، دار الكتب العلمية، ج ٥، ص ٤١٥، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان..
- الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، ١٢٨٥هـ، القاهرة، ج ١، ص ١٤٢.
- الدارقطني، العلل الواردة في الحديث، ط ١، ت: محفوظ الرحمن، دار طيبة، ١٤٠٥، ١٩٨٥م، الرياض، ج ٥، ص ٣١٥.
- الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، ط ١، مؤسسة الرسالة، ت: الأرنؤوط وآخرون، ج ٥، ص ٤٦١، (٤٦٦٦)، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، بيروت، لبنان.
- الداوودي، محمد بن علي، طبقات المفسرين، ت: عمر، علي بن محمد، ط ٢، مكتبة وهبة، ج ١، ص ٧٣، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، القاهرة، مصر.

- الذهبي، محمد بن أحمد، طبقات القراء، ط ١، ت: أحمد خان، ج ١، ص ٤٢، مركز الملك فيصل، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، الرياض، السعودية.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفسير الراغب، ت: د. بسيوني، محمد، ط ١، ج ١، ص ١١٩، كلية الآداب، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، طنطا.
- الرزاي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ، بيروت، ج ٦، ص ٣٩٦.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط ١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ج ٧، ص ٤٥.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، ط: ٣، ج ١، ص ٢٦٠، ١٤٠٧هـ، بيروت.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، ت: السعد، عبد الله بن عبد الرحمن، ط: ١، دار ابن حزيمة، ١٤١٤هـ، الرياض ج ١، ص ١٣٢.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، ط ١، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢، ١٩٦٢م، حيدر آباد، ج ٨، ص ١٤، الشيرازي، إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، ط ١، ت: عباس، إحسان، دار الرائد العربي، ١٩٧٠م، بيروت، لبنان، ص ١١٢.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ١٦٥.
- الشريشي، أحمد بن عبد المؤمن، شرح مقامات الحريري، ط ٢، ج ٢، ص ٢٥٤، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، بيروت.
- الصفدي، محمد بن شاکر، فوات الوفيات، ط ١، ت: عباس، إحسان، دار صادر، ١٩٧٣م، بيروت، ج ٤، ص ١٨٢.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، ١٤٠٣، بيروت، ج ١، ص ٤٤١، رقم (١٧٢٦).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، ط ١، ت: شاکر، أحمد محمد مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ج ٤، ص ٣٢٣.
- العسقلاني، أحمد بن علي، العجائب في بيان الأسباب، ت: الأنيس، عبد الحكيم بن محمد، دار ابن الجوزي، ج ٢، ص ٨٧٤.
- العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، بيروت، ج ٤، ص ٢٩٠.
- العسقلاني، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط ٢، ت: ضان، محمد عبد المغيد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ، ١٠٧٢م، الهند، ج ٦، ص ١١٢.
- الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة، بأعيان المئة العاشرة، ط ١، ت: المنصور، خليل، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، بيروت، ج ٢، ص ١٠٨.

- الفتني، محمد بن طاهر، تذكرة الموضوعات، ط ١، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٣هـ، ص ٢٠٧
- الفيروزآبادي، إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء: ٨٤، دار الرائد، ١٤٠١هـ، بيروت
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: البردوني، أحمد، أطفيش، إبراهيم، ط ٢، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، القاهرة. ج ٦، ص ٢٩٢
- القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أبناء النحاة، ط ١، ت: إبراهيم، محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٢م، القاهرة، ج ٣، ص ٣٣٩.
- كحالة الدمشق، عمر بن رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، ج ١، ص ٢٣٨.
- الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، ت: د. باسلوم، مجدي، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان، ج ٣، ص ١٨٨.
- الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، ت: عبد الرحيم، السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٦٤، بيروت
- المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، ط ١، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، المنصورة، ص ٢٧١.
- المعافري ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ت: عطا، محمد عبد القادر، ط ٣، ج ٣، ص ١٣٥، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، بيروت، لبنان.
- المقدسي، محمد بن طاهر، ذخيرة الحفاظ، ت: الفريوائي، عبد الرحمن، دار السلف، ١٤١٦، ١٩٩٦م، الرياض، ج ٢، ص ١٠٥٤.
- المناوي، عبد الرؤوف، في التيسير شرح الجامع الصغير، ط ٣، مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨، ١٩٨٨م، الرياض، ج ٢، ص ٧٤.
- النابلسي، عبد الغني، الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية والسيرة الأحمديّة، للشّيخ زين الدين الرومي، ت: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت
- النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن "السنن الصغرى"، ط ٢، ت: أبو غدة، عبد الفتاح، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، حلب، (٥٧١٤).
- النسفي، عمر بن محمد، التيسير في التفسير، ط ١، ت: ماهر أديب حبوش وآخرون، دار اللباب، ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م، إسطنبول، تركيا، ج ٣، ص ١٩٣-١٩٤.
- الهيثمي، أحمد بن محمد، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ط ١، دار الفكر، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ج ٢، ص ٢٤٥.
- الواحدي، علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، ط ٢، ت: الحميدان، عصام بن عبد المحسن، ج ١، ص: ٧١، دار الإصلاح، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، الدمام. طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٢٢٦.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

الشروط المقترنة بالعقود عند الحنابلة

الباحث الأول: جهاد داود سليمان شحادة
باحث في برنامج دكتوراه الفقه وأصوله
جامعة القدس / فلسطين

Jihad Dawoud Sulaiman Shehadeh
Jihadshhadeh69@gmail.com

الباحث الثاني: أ.د. محمد مطلق محمد عساف
بروفيسور في الفقه وأصوله
ومنسق برنامج دكتوراه الفقه وأصوله
جامعة القدس / فلسطين

Mohammad Motlaq Assaf
m.assaf@staff.alquds.edu



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٧/٢٨ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٨/١٢ م

الملخص:

الشروط المقترنة بالعقود عند الحنابلة.

إن الشروط في العقود هي جوهر سلطان إرادة العاقد لبيان مدى حريته في تحديد آثار ونتائج العقد بما يحقق مصلحته، ولما كان المذهب الحنبلي أوسع المذاهب الفقهية في تصحيح الشروط المقترنة بالعقود، فقد جاءت هذه الدراسة لبحث هذا الموضوع من خلال الآتي:

توضيح القواعد والأسس التي بنى عليها المذهب الحنبلي منهجه في التعامل مع الشروط المقترنة بالعقد تصحيحاً وإبطالاً، وكيفية الاستفادة من منهج الحنابلة في تصحيح الشروط المقترنة بالعقود في تطوير الاجتهاد المتعلق بالعقود والتصرفات المعاصرة.

وكانت أبرز النتائج التي خلص إليها الباحثان أن الحنابلة اعتبروا الأصل في العقود والشروط هو الإباحة، وحصروا الشروط الفاسدة في نوعين: الشروط التي تعارض مقتضى العقد، والشروط التي نص الشارع على منعها.

وقد اتبع الباحثان للوصول إلى هذه النتائج المنهجين: الوصفي، والاستنباطي.

وفي المبحث الأول عرف الباحثان الشروط المقترنة بالعقود عند الحنابلة، وبين ما هي أنواع هذه الشروط من حيث الصحة والفساد.

وجاء المبحث الثاني لبيّن موقف الحنابلة من تصحيح الشروط وإبطالها، وليعرض ما هي الأدلة التي اعتمدها المذهب في اعتبار الصحة والإباحة هو الأصل في العقود والتصرفات، والأسباب التي جعلته يتجه إلى ذلك.

وأخيراً عرض المبحث الثالث لأبرز الشروط التي صححها الحنابلة مخالفين فيها جمهور الفقهاء، كبعض الشروط التي فيها نفع لأحد العاقدين، والعقد المعلق على شرط، والشروط التي تقيد الملك المطلق، وختم المبحث ببعض الأمثلة التطبيقية على تصحيح المذهب للشروط: كالشرط الجزائي، وبيع العُربون، والبيع بسعر المثل.

وقد أوصى البحث بدراسة أصل الاستصحاب وأثره في تصحيح العقود والتصرفات، وفي دراسة سبب الخلاف بين الفقهاء في تصحيح الشروط وفسادها، وكيفية الاستفادة من منهج المذهب الحنبلي في تصحيح العقود والتصرفات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: الشرط، العقد، الشرط المقترن بالعقد.

Abstract

Conditions associated with contracts according to the Hanbalis.

The conditions in contracts are the essence of the authority of the contracting party's will to show the extent of his freedom to determine the effects and results of the contract in a way that achieves his interest, and since the Hanbali school is the most expansive of the schools of jurisprudence in correcting the conditions associated with contracts, this study came to discuss this topic through the following:

Clarifying the rules and foundations on which the Hanbali school built its approach in dealing with the conditions associated with the contract, correcting and invalidating them, and how to benefit from the Hanbali approach in correcting the conditions associated with contracts in developing the jurisprudence related to contemporary contracts and transactions.

The most prominent results that the researcher reached were that the Hanbalis considered the origin of contracts and conditions to be permissibility, and limited the corrupt conditions to two types: conditions that contradict the requirements of the contract, and conditions that the Shari'a stipulated to be prohibited.

The researcher followed the descriptive and deductive approaches to reach these results.

In the first section, the researcher defined the conditions associated with contracts according to the Hanbalis, and explained what are the types of these conditions in terms of validity and corruption.

The second section came to clarify the position of the Hanbalis on correcting and invalidating conditions, and to present the evidence that the school relied on in considering validity and permissibility as the origin of contracts and transactions, and the reasons that made it tend towards that.

Finally, the third section presented the most prominent conditions that the Hanbalis corrected, differing from the majority of jurists, such as some conditions that benefit one of the contracting parties, the contract suspended on a condition, and the conditions that restrict absolute ownership. The section concluded with some practical examples of the school's correction of conditions: such as the penalty condition, the sale of the deposit, and the sale at the price of the like.

The research recommended studying the origin of the presumption of continuity and its effect on correcting contracts and transactions, and in studying the reason for the disagreement between jurists in correcting and invalidating conditions, and how to benefit from the Hanbali school's approach in correcting contemporary contracts and transactions.

Keywords: Condition, contract, condition associated with the contract.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل، في شتى جوانب الحياة ومجالاتها، ومن ذلك تنظيم معاملات الناس التي بها صلاح أمور حياتهم، وقد وضعت الشريعة من القواعد والأصول ما يحفظ أموال الناس وأعراضهم ومصالحهم من جهة، وما يرفع عنهم الحرج والمشقة في تعاملاتهم من جهة أخرى، وأجازت لهم وضع الشروط التي تضبط تعاملاتهم، وتحقق مصالحهم ومنافعهم، ولكن فقهاء المسلمين اختلفوا في تصحيح هذه الشروط بين موسع ومضيّق، فجاءت هذه الدراسة لتبحث في الشروط المقترنة بالعقود عند فقهاء المذهب الحنبلي، ولتلقى الضوء على سعة هذا المذهب في التعاطي مع الشروط والعقود، وأدلته، وتعرض بعض الأمثلة التطبيقية على هذه الشروط.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الآتي:

بيان أنواع الشروط المقترنة بالعقود عند الحنابلة.

أهمية العقود والمعاملات في الشريعة الإسلامية، وما لها من دور في حياة الناس.

أهمية الشروط التي تتعلق بالعقود، وما يحيط بها من إشكالات في التعاملات المالية الإسلامية، وخاصة في المجال المصرفي.

منهج المذهب الحنبلي وطريقته في التعامل مع قبول الشروط وردّها.

تقديم بعض الأمثلة التطبيقية المعاصرة على الشروط المقترنة بالعقود في المذهب الحنبلي.

أسباب اختيار البحث:

يرجع سبب اختيار البحث إلى بيان أهمية الفقه الحنبلي في تصحيح الكثير من الشروط والعقود والتصرفات المعاصرة مما جعله يتفوق على أحدث النظريات الفقهية الغربية في العقود والمعاملات.

وكذلك بيان الأسس التي بنى عليها المذهب الحنبلي فقهه في إباحة الشروط أو منعها، ودورها في الاجتهاد المعاصر في العقود والتصرفات.



مشكلة البحث:

يسعى الباحثان إلى توضيح القواعد والأسس التي بنى عليها المذهب الحنبلي منهجه في التعامل مع الشروط المقترنة بالعقد تصحيحاً وإبطالاً، لذلك فهو يسعى للإجابة على الأسئلة الآتية:

ما الأصل في حكم الشروط المقترنة بالعقود عند الحنابلة؟، الصحة والجواز، أو الفساد والبطلان؟ كيف يمكن الاستفادة من منهج الحنابلة في تصحيح الشروط المقترنة بالعقود في تطوير الاجتهاد المتعلق بالعقود والتصرفات المعاصرة.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات والأبحاث المتعلقة بالشروط المقترنة بالعقود عموماً، ومن هذه الدراسات:

نظرية الشروط المقترنة بالعقد في الشريعة والقانون: من تأليف زكي الدين شعبان، وهي في الأصل رسالة حصل مؤلفها على الشهادة العالمية سنة ١٩٤٥ م، وطبعها دار النهضة سنة ١٩٦٨ م.

الشروط المقترنة بالعقد وأثرها في الفقه الإسلامي: من تأليف محمد عثمان شبير، وهو كتيب مستل من كتابه "المدخل إلى فقه المعاملات المالية"، مع إعادة في الصياغة بما يناسب استقلاله.

وهاتان الدراستان تبحثان موضوع الشروط المقترنة بالعقود من ناحية الفقه المقارن، سواء بين الشريعة والقانون كما في الدراسة الأولى، أو في الفقه الإسلامي كما في الدراسة الثانية، أما هذا البحث فهو يدرس هذه الشروط عند الحنابلة فقط، ليرز تميّز المذهب الحنبلي في مجال العقود والمعاملات، وخاصة المعاصر منها.

أحكام الشروط المقترنة بعقد النكاح وأثارها، دراسة مقارنة: من تأليف صالح بن محمد بن أحمد آل علي، طبعتها جمعية دار البر بدبي، سنة ١٤٣٥ هـ.

وتبحث في الشروط المقترنة بعقد النكاح خاصة، لما تميّز به عقود النكاح عن غيرها من العقود، كما أنها دراسة فقهية مقارنة، أما الدراسة التي بين أيدينا فهي تبحث هذه الشروط في عقد النكاح وغيره من العقود، وتختص بدراسة هذه الشروط في المذهب الحنبلي فقط.

أما الدراسات المتعلقة بموضوع البحث عند الحنابلة، فلم يجد الباحثان إلا الآتي:

رسالة ماجستير بعنوان: الشروط في العقود عند الحنابلة، للطالب: محمد بن أحمد السهلي، من جامعة أم القرى في مكة المكرمة، نوقشت وأجيزت عام ١٤١٢ هـ.

وهي رسالة مفيدة للبحث، عمرها أكثر من ثلاثين عاماً، وتعرض لشروط العقود عند الحنابلة على وجه العموم، ولأمثلة من الفقه الإسلامي على هذه الشروط، وتتميّز هذه الدراسة عنها بإفرادها البحث في الشروط المقترنة بالعقود خاصة، وبالتطبيقات المعاصرة على هذه الشروط، وكيفية استفادة الشركات والمصارف

الإسلامية من هذه الشروط، وعرض لبعض قرارات المجامع الفقهية وفتاوى الهيئات الشرعية اعتماداً على الاجتهاد الحنبلي في تصحيح الشروط المقترنة بالعقود.

منهج البحث:

اتبع الباحثان قواعد البحث العلمي، وقام باستخدام المنهجين:

الوصفي التحليلي: وذلك لدراسة القواعد والضوابط والأدلة التي اعتمدها المذهب الحنبلي في حكمه على صحة الشروط أو فسادها.

الاستنباطي: وذلك لدراسة الشروط والعقود والتي لها دور في الاجتهاد المعاصر، واستخراج الأمثلة الفقهية المعاصرة المبنية عليها.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث في ثلاثة مباحث وهي كالآتي:

المبحث الأول: التعريف بالشروط وأنواعها: وجاء في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الشرط لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في أنواع الشروط المقترنة بالعقد عند الحنابلة من حيث الصحة والفساد.

المبحث الثاني: موقف الحنابلة من الشروط المقترنة بالعقد وأدلتهم عليها وأسباب تصحيحها: وجاء في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في موقف الحنابلة من الشروط.

المطلب الثاني: الأدلة التي اعتمدها الحنابلة في تصحيح الشروط.

المطلب الثالث: أسباب تصحيح الشروط عند الحنابلة.

المبحث الثالث: الشروط التي تميّز المذهب الحنبلي في تصحيحها، وأمثلة عليها: وجاء في مطلبين:

المطلب الأول: الشروط التي تميّز المذهب الحنبلي في تصحيحها.

المطلب الثاني: أمثلة تطبيقية معاصرة على تصحيح الشروط في المذهب الحنبلي.

ثم اختتمت هذه الدراسة بالخاتمة والتوصيات

المبحث الأول: التعريف بالشروط وأنواعها.

إن هذا المبحث ينظر في تعريف الشروط عند الحنابلة، وما هي أنواع الشروط المقترنة بالعقود عندهم من حيث الصحة والفساد، لذلك فقد جاء هذا المبحث في مطلبين.

المطلب الأول: تعريف الشرط لغة واصطلاحاً.

إن الشرط المقترن بالعقد هو نوع من أنواع الشروط، ولتعريف هذا النوع من الشروط يجب أولاً تعريف الشرط في اللغة، ثم تعريفه في اصطلاح الفقهاء ليتبين المقصود بالشرط المقترن بالعقد.

الشرط لغة: من شرط وهو أصل يدل على العلامة على الشيء، والجمع شروط وشرائط، وأما الشرط فجمعها أشراط، ومنها أشراط الساعة: أي علاماتها، وقيل: أوائلها، وقيل: أسبابها^(١)، وسمي الشرط شرطاً لأنه علامة على المشروط، ومنه إظهار الشيء وبيانه، مثل قولهم: شرط الله تعالى أحق، أي ما أظهره الله تعالى وبيّنه من حكم، ومنه أيضاً إلزام الشيء والتزامه، كالشرط في البيع ونحوه، علامة على رضاه به على الوجه المشروط^(٢).

وأما الشرط اصطلاحاً: فليس المقصود هنا ذكر أقوال الفقهاء والأصوليين في تعريف الشرط، ومناقشتها، والخروج بالراجح منها، ولكن المراد هنا إبراز التعريفات التي استفاض الحنابلة في الأخذ بها، وهي تتلخص في تعريفين رئيسيين، أحدهما تعريف الأصوليين، والثاني تعريف الفقهاء، وهما كالآتي:

أولاً: تعريف الأصوليين للشرط: فقد عرفه الحنفية بأنه: "اسم لما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به"^(٣)، وعرفه الطوفي بأنه: "ما يلزم من انتفائه انتفاء أمرٍ على غير جهة السببية"^(٤)، وعرفه القرافي المالكي أنه: "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"^(٥)، وهذا التعريف الأخير للشرط أخذ به جمهور الأصوليين من الحنابلة وغيرهم، ووجد قبولاً لديهم.

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥ هـ)، مقاييس اللغة، ٤٧٥، ت: أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩ هـ. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١ هـ)، لسان العرب، ٣٣٠/٧، دار صادر، بيروت، ٣، ط، ١٤١٤ هـ.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٣٢٩/٧-٣٣٠.

(٣) السرخسي، محمد بن أحمد (ت: ٤٩٠ هـ)، أصول السرخسي، ٢٧٨/٢، ت: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

(٤) الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت: ٧١٦ هـ)، شرح مختصر الروضة، ٤٣٠/١، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٣٥ هـ.

(٥) القرافي، أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤ هـ)، كتاب الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، ١٥١/١، ت: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٨ هـ. الزركشي، محمد بن بهادر (ت: ٧٩٤ هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ٤٦٦/٢، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ. الطوفي، شرح

فقولهم: "ما يلزم من عدمه العدم": فإذا عُدم الشرط عُدم المشروط، كالطهارة شرط لصحة الصلاة، والأهلية الكاملة شرط لصحة العقد، وببطل العقد بدونها.

وقولهم: "ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم": فإن وجود الشرط لا يعني لزوم المشروط، فوجود الطهارة لا يعني لزوم الصلاة، وكمال الأهلية لا يعني لزوم العقد.

وقولهم: "لذاته": حتى لا يكون الشرط مقارناً لوجود السبب أو لقيام المانع، لا لذاته، وإنما لاقتارانه بالسبب أو بالمانع، فحولان الحول شرط لوجوب الزكاة، لا لذاته، وإنما لاقتارانه بملك النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة، وكذلك فإن القتل العمد العدوان شرط لتنفيذ القصاص في القاتل، وأبوة القاتل للمقتول مانع من القصاص، فرغم وجود الشرط فإن المشروط يمتنع وهو القصاص، لا لذات الشرط بل لوجود المانع المقترن بالشرط^(١).

والشرط بهذا المفهوم أربعة أنواع^(٢):

الشرط الشرعي: وهذا الشرط مصدره الشرع، كالطهارة شرط لصحة الصلاة.
الشرط العقلي: ويُعرف بالعقل، كالحياة للعلم، فإذا انتفت الحياة انتفى العلم.
الشرط اللغوي: ويُعرف باللغة، كمن يقول لزوجته: إذا دخلت الدار فأنت طالق، فإنه يلزم من الدخول لزوم الطلاق، وإذا انتفى الدخول انتفى الطلاق.
الشرط العادي: كلزوم الغذاء لاستمرار الحياة، فإذا انتفى الغذاء انتفت الحياة.

إن الشرطان العقلي واللغوي لا صلة لهما بالتعريف الآتي، وهو تعريف الفقهاء للشرط، أما الشرطان الشرعي واللغوي، فهما يدخلان تحت تعريف الفقهاء للشرط.

ثانياً: تعريف فقهاء الحنابلة للشرط: "إلزام أحد المتعاقدين الآخر، بسبب العقد، ما له فيه منفعة"^(٣).

مختصر الروضة، ٤٣٥/١. المرادوي، علي بن سليمان (ت: ٨٨٥هـ)، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، ١٠٦٧/٣، ت: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح (ت: ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، ٤٥٢/١، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ.

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٤٣٥-٤٣٦.

(٢) القرافي، الفروق، ١٥٢/١. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٤٣١-٤٣٢، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤٥٥/١.

(٣) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد المقدسي (ت: ٨٨٤هـ)، المبدع شرح المقنع، ٩٥/٥، ت: خالد بن علي المشيقي وآخرون، ركائز، الكويت، ط١، ١٤٤٢ هـ. البهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١هـ)، شرح منتهى الإرادات، ١٦٨/٣، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرسالة العالمية، ط٣، ١٤٣٦هـ. الرحيباني، مصطفى بن سعد السيوطي (ت: ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ٦٦/٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

وهذا المعنى للشرط هو المقصود بالشرط المقترن بالعقد^(١)، والذي يتفق مع المعنى اللغوي في الإلزام بالشيء والتزامه.

فقولهم: "إلزام أحد المتعاقدين الآخر": وذلك أن يشترط أحد طرفي العقد شرطاً ملزماً للطرف الآخر.

وقولهم: "بسبب العقد": أي أن سبب الإلزام هو العقد، وتكون مصلحة الطرف الثاني في إمضائه.

وقولهم: "ما له فيه منفعة": لتحقيق مصلحة مرجوة لأحد الطرفين أو كليهما من اشتراط هذا الشرط^(٢).

وهذا التعريف هو الذي يعيننا في هذا البحث، لأن التعريف الأصولي للشرط لا ينطبق على التعريف الفقهي، وذلك للآتي:

في تعريفه: (ما يلزم من عدمه العدم)، لا ينطبق على بعض الشروط عند الفقهاء، فإن العقد قد يوجد بدون وجود الشرط.

قولهم: (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم): كذلك هذا الجزء من التعريف لا ينطبق على الشروط عند الفقهاء، لأن بعض الشروط إذا اقترنت بالعقد توقفت صحة العقد على الالتزام بها، كما أن الشرط وجد لوجود العقد لا عدمه.

ونخلص من ذلك أن تعريف فقهاء الحنابلة هو التعريف المقصود للشرط المقترن بالعقد، وأما من غير الحنابلة فقد عرفه الحموي من الحنفية بأنه: "التزام أمر لم يوجد في أمر وجد بصيغة مخصوصة"^(٣)، وعرفته الموسوعة الكويتية بأنه: "ما يذكر بين المتعاقدين، فيقيّد أثر العقد أو يعلّقه بأمر زائد على أصل العقد في المستقبل"^(٤)، وقال آخرون: التزام العاقدين على أمر زائد على أصل التصرف في العقد ومقتضاه^(٥).

المطلب الثاني: أنواع الشروط المقترنة بالعقد عند الحنابلة من حيث الصحة والفساد.

لقد قسم الحنابلة الشروط إلى نوعين رئيسيين:

(١) آل علي، صالح بن محمد بن أحمد، أحكام الشروط المقترنة بعقد النكاح وآثارها، ٦٢، جمعية دار البر، دبي، ط ١، ١٤٣٥ هـ.

(٢) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ١٦٨/٣.

(٣) الحموي، أحمد بن محمد مكي (ت: ١٠٩٨ هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ٤١/٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، ٢٣٨/٣٠، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصفاة، القاهرة، ١٤١٤ هـ.

(٥) شعبان، زكي الدين، نظرية الشروط المقرنة بالعقد في الشريعة والقانون، ٢٩، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٨ م. شبير، محمد عثمان، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ٢٥١، دار النفائس، ط ٢، ١٤٣٠ هـ. علي، عبد النور فارح، أثر الشروط الجعلية في العقود المالية، ٥٣، دار العلم، القاهرة، ط ١، ١٤٤٢ هـ.

النوع الأول: الشروط الصحيحة، وهي ثلاثة أنواع^(١):

شرط من مقتضى العقد^(٢): وذلك بأن يشترط شرطاً يقتضيه العقد بحكم الشرع، كاشتراط التقابض، وحلول الثمن، وحق التصرف فيما تملكه بالعقد، وهذا الشرط وجوده كعدمه، ولا أثر له في العقد، لأن هذا الشرط تأكيد لما يقتضيه العقد، ولا تحصل الفائدة المبتغاة من العقد إلا به، ووجود هذا الشرط زيادة تأكيد لما ثبت في العقد^(٣).

شرط من مصلحة العقد: كأن يشترط أحد طرفي العقد شرطاً له فيه مصلحة، كاشتراط الشهادة على العقد، أو اشتراط البائع رهناً أو كفيلاً من المشتري، وكاشتراط المشتري تأجيل الثمن أو تأجيل بعضه إلى وقت معلوم، أو توافر صفة في المبيع، أو الخيار في حق فسخ العقد إن فقد الشرط، أو أخذ الأرش^(٤) مقابل فقدته أو وجود عيب فيه لم يكن معروفاً^(٥).

شرط فيه نفع معلوم في العقد: إذا كان هذا الشرط ليس من مقتضى العقد ولا من مصلحته، ولا ينافي مقتضاه، وهو من مصلحة أحد طرفي العقد، كأن يشترط بائع الدار أن يبقى فيها مدة معينة، أو باع دابة واشترط أن تحمله إلى مكان معين، لحديث جابر رضي الله عنه: "أنه باع النبي صلى الله عليه وسلم، واشترط أن يبقى على ظهره إلى المدينة"^(٦)، ويصح للمشتري أن يشترط مثل ذلك، إن كان له فيه منفعة^(٧).

وأما إذا اشترط أحد الطرفين شرطين أو أكثر، ليست من مقتضى العقد ولا من مصلحته، ولكنها لا تنافي مقتضاه، فهل يصح ذلك؟، اختلف فقهاء الحنابلة فيه على ثلاثة أقوال، الأول وهو الراجح في المذهب أنه لا

(١) ابن مفلح، المبدع، ٩٥/٥. البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، ١٦٨/٣-١٧٤.

(٢) مقتضى العقد هو: "كل ما رتبته الشرع على العقد من أحكام والتزامات تهدف إلى تحقيق مقصده الذي شرع لأجله". حماد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ٤٣٥، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٩ هـ.

(٣) ابن مفلح، المبدع، ٩٥/٥. البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، ١٦٨/٣.

(٤) ما يأخذه المشتري من البائع إذا وجد عيباً في المبيع. ابن منظور، لسان العرب، ٢٦٣/٦.

(٥) ابن مفلح، المبدع، ٩٥/٥-٩٨. البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، ٣/١٦٩-١٧٠.

(٦) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب إذا وكل الرجل أن يعطي شيئاً، ح: ٢١٨٥، ٨١٠/٢، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ. مسلم، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١ هـ)، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، ح: ٧١٥، ٧٦/٣، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ. (التخريج ناقص ابن الحكم)

(٧) البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، ١٧١/٣.

يصح^(١)، والثاني يحتمل أن يصح العقد وتبطل الشروط، والثالث يصح العقد وتصح الشروط، وهو الذي اختاره ابن تيمية^(٢).

النوع الثاني: الشروط الفاسدة: وهي ضد النوع الأول، وتتنوع أيضاً إلى ثلاثة أنواع:

شرط مبطل للعقد: وذلك أن يشترط أحد الطرفين ربط إتمام العقد بعقد آخر، كأن يشترط في العقد بيع آخر، أو إجارة، أو قرض، أو شراكة، أو غير ذلك، وهذا الشرط مبطل للعقد على الراجح من المذهب، لما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة)^(٣). وفي رواية في المذهب عن الإمام أحمد أنه يبطل الشرط وحده^(٤).

شرط ينافي مقتضى العقد: كأن يشترط أن لا خسارة عليه في البيع، أو أن يرد المبيع إذا كسد، أو شرط على المشتري أن لا يبيع أو يهب، أو شرط البائع على المشتري أن يوقف المبيع، أو اشترط رهناً فاسداً كرهن شيء مجهول أو محرّم، أو كان شرط الخيار أو الأجل مجهولين، وغير ذلك مما ينافي مقتضى العقد، فهذا الشرط باطل، واختلف في صحة العقد، فالراجح في المذهب صحة العقد^(٥).

(١) المرادوي، علي بن سليمان (ت: ٨٨٥ هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٣٤٨/٤، ت: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ب.ت. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ١٧٣/٣-١٧٤.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت: ٧٢٨ هـ)، الفتاوى الكبرى، ٩٠/٤، ت: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٨٦ هـ. المرادوي، الإنصاف، ٣٤٨/٤. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ١٧٣/٣-١٧٤.

(٣) أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ)، المسند، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ح: ٩٥٨٤، ٣٥٨/١٥، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ. النسائي، أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣ هـ)، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب بيعتين في بيعة، ح: ٦١٨٣، ٦٧/٦، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨ هـ)، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، ح: ١٠٨٧٨، ٥٦٠/٥، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤ هـ. الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩ هـ)، سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، ح: ١٢٣١، ٥٢٥/٣، ت: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٥ هـ. وقال: حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في مشكاة المصابيح للتبريزي، ح: ٢٨٦٨، ٨٦٧/٢، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٥ م.

(٤) المرادوي، الإنصاف، ٣٤٩/٤-٣٥٠. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ١٧٥/٣.

(٥) المرادوي، المرجع نفسه، ٣٥٠-٣٥١. البهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١ هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، ١٩٣/٣، ت: هلال مصيلحي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

شرطٌ يُعلّق العقد: مثل قوله: أبيعك إذا رضي فلان، أو أشتري منك إن جئتني بكذا، والمذهب أن هذا الشرط فاسد لا ينعقد معه البيع، لأنّ عقد المعاوضة يقتضي نقل الملكية حال العقد، وهذا الشرط يمنعه^(١)، وفي رواية عن الإمام أحمد رجّحها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، أن هذا الشرط صحيح^(٢).

وأما ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من متأخري الحنابلة فقد صححا جميع الشروط باستثناء^(٣):

الشرط الذي ينافي مقصود العقد الأصلي، بحيث يلغي الشرط مقصود العقد، كاشتراط الطلاق في الزواج، واشتراط الفسخ في العقد، وهذا الشرط مبطل للعقد أيضاً^(٤).

الشرط الذي ينقض مقصود الشرع، فورد بمنعه نص خاص من الكتاب والسنة، أو يصادم قاعدة عامة قطعية^(٥)، كاشتغال الشرط على الربا، أو التعاون على الإثم والعدوان، وهذا الشرط يبطل بنفسه ولكنه لا يبطل العقد إن كان المشتري عالماً بحرمة الشرط، وأما إن لم يكن عالماً بحرمة فهو بالخيار إن شاء أمضى العقد دون الشرط، وإن شاء فسخ العقد، ويجوز أن يتراضى العاقدان على الأرش مقابل ما فات المشتري من الشرط^(٦).

المبحث الثاني: موقف الحنابلة من الشروط وأدلتهم عليها وأسباب تصحيحها.

إن الحنابلة هم أكثر المذاهب تصحيحاً للشروط، وهذا سبب اعتماد الكثير من الفقهاء والعلماء المعاصرين آراء المذهب الحنبلي وقواعده في مجال العقود والمعاملات المالية المعاصرة، ولذلك فقد جاء هذا المبحث ليناقد هذا الجانب في مطالب ثلاثة، وهي كالآتي:

(١) المرادوي، المرجع نفسه، ٤/ ٣٥٦-٣٥٧. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ٣/ ١٧٨.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت: ٧٢٨ هـ)، مجموع الفتاوى، ٢٩/ ٣٥٠، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٥ هـ. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١ هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٥/ ٤٢٩، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤٢٣ هـ. ابن مفلح، المبدع، ٥/ ١٠٨. المرادوي، الإنصاف، ٤/ ٣٥٦-٣٥٧.

(٣) الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ٢/ ٣٩٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٩ هـ. شبير، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ٢٥٨.

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (ت: ٧٢٨ هـ)، القواعد النورانية الفقهية، ٢٦٥، ت: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤٢٢ هـ. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٩/ ١٥٦.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٠٧.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٩/ ١٥٦، ٣٤١.

المطلب الأول: موقف الحنابلة من الشروط.

اختلف بعض الفقهاء قديماً والباحثون حديثاً في تحرير أقوال المذاهب الفقهية حول الشروط المقترنة بالعقود هل الأصل فيها الصحة والجواز أم البطلان والمنع؟، ونجد هذا الاختلاف واضحاً في قول بعض فقهاء المالكية: "إن الشرط المقارن المؤثر في البيع، في صحته في المذهب اضطراب كثير،... فدعا ذلك للخي أن قال: فيه ثمانية أقوال"^(١)، وقد رأى بعض السابقين كابن القيم^(٢)، وعدد من المعاصرين منهم شعبان والسهلي وغيرهما أن الأصل عند جمهور الفقهاء من أصحاب المذاهب- باستثناء الظاهرية^(٣)- هو الإباحة^(٤)، وبعضهم رأى كابن تيمية من السابقين والدريني وشبير من المعاصرين أن الأصل عندهم - باستثناء الحنابلة- هو الحظر والمنع^(٥)، يقول ابن تيمية: "فهذا قول أهل الظاهر وكثير من أصول أبي حنيفة تنبني على هذا، وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد"^(٦)، ويقول في موضع آخر: "وأصول أحمد ونصوصه تقتضي جواز شرط كل تصرف فيه مقصود صحيح، وإن كان فيه منع من غيره"^(٧).

وكان أول من ناقش هذه المسألة هو ابن حزم، فاعتبر أن الأصل في كل عقد أو شرط هو المنع إلا إذا نص عليه الكتاب أو السنة، فقال في الأحكام: "كل عهد وكل عقد وكل وعد وكل شرط ليس في كتاب الله سبحانه وتعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم الأمر به أو النص على إباحته فهو باطل"^(٨)، ثم بحثها بعده ابن تيمية - كما سبق- وتلميذه ابن القيم والذي يقول: "إن الأصل في العقود والشروط الصحة، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول الصحيح"^(٩).

(١) المازري، محمد بن علي التميمي (ت: ٥٣٦ هـ)، شرح التلقين، ٣٧٨/٢، ت: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨ م.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٧/٣.

(٣) ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ)، الأحكام في أصول الأحكام، ٢٤/٥، ت: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ب.ت.

(٤) شعبان، نظرية الشروط المقترنة بالعقد، ٢٣. السهلي، محمد بن أحمد، الشروط في العقود عند الحنابلة (رسالة ماجستير)، ٨٢، ١١٩، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤١٢ هـ. اليمني، محمد بن عبد العزيز، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة (رسالة دكتوراه)، ١١٨، كلية التربية- جامعة الملك سعود، السعودية، ١٤٢٥-١٤٢٦ هـ.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢٦/٢٩-١٢٧. الدريني، بحوث مقارنة، ٣٧٥/٢-٣٩٠. شبير، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ٢٥٦.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢٦/٢٩-١٢٧.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦٩/٢٩.

(٨) ابن حزم، الأحكام، ١٣/٥.

(٩) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٧/٣.

ويرجع سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى ما يأتي^(١):

إن الفقهاء أنفسهم لم يبينوا الأصل في حكم الشروط عندهم، وإنما كان ذلك من خلال تخريج الباحثين لآراء الفقهاء من فروعهم الفقهية المتعلقة بالشروط. إن أصحاب المذاهب الفقهية كانوا يستدلون على صحة الشروط بأدلة من الشرع، ففهم من كلامهم أن الأصل المنع، لأنه لو كان الأصل الإباحة لما بحثوا عن صحتها في أدلة الشرع. اختلاف كل من ابن حزم وابن تيمية وابن القيم في نظرتهم لآراء المذاهب في الشروط توسيعاً وتضييقاً، لأن الكثير من بعدهم اقتفى أثرهم وأخذ عنهم. أما المذهب الحنبلي فأقوال فقهاءه تدل على أن الأصل في الشروط الجواز والإباحة، صرح بذلك ابن تيمية وابن القيم، ويفهم ذلك من خلال تصحيح المذهب لأكثر الشروط، وكذلك يفهم من بعض أقوال فقهاء المذهب، ومن هذه الأقوال:

يقول ابن تيمية: "إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصاً أو قياساً عند من يقول به، وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجري على هذا القول، ومالك قريب منه؛ لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه، وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيما يثبتته بدليل خاص من أثر أو قياس، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد أو لم يرد به نص"^(٢).

ويقول ابن القيم: "إن الأصل في العقود والشروط الصحة، إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح"^(٣).

يقول المرادوي عند حديثه عن الأموال الربوية: "فالحكم على المذهب إيجاب المماثلة، مع أن الأصل إباحة بيع الأموال الربوية بعضها ببعض مطلقاً، والتحریم لعارض"^(٤).

ويقول ابن النجار عند قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٥): "إن الصحيح في آية البيع العموم...، وأن حل البيع على وفق الأصل، من حيث إن الأصل في المنافع الحل، والمضار الحرمة بأدلة شرعية، فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل"^(٦)، فبين أن الأصل في البيوع الحل، فإذا ورد نص بتحريم نوع من البيوع فهو تخصيص للنوع المنصوص عليه على خلاف الأصل العام في البيوع.

(١) اليمني، الشرط الجزائي، ١١٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٢/٢٩-١٣٣. الفتاوى الكبرى، ٧٩/٤-٨٠.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٧/٣.

(٤) المرادوي، الإنصاف، ١١/٥.

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٦) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٤٢٧/٣.

المطلب الثاني: الأدلة التي اعتمد عليها الحنابلة في تصحيح الشروط.

اعتمد القائلون بأن الأصل في الشروط الصحة والجواز - ومنهم الحنابلة - على أدلة كثيرة، منها:

أولاً: من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، دلت الآية: على حلّ البيع، وهذا الحكم مطلق، لا يزيله إلا الذي وضعه، وهو الشارع، لذلك فإنه يجب الوفاء بالعقود والشروط، لأن الله تعالى أحلها، ولا يحرم فيها إلا ما حرّمه الله تعالى^(٢).

الآيات الأمرة بالوفاء بالعهد والوعد: مثل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^(٥)، وغيرها من الآيات التي توجب الوفاء بالعهد، وقد دلت الآيات على ما يأتي^(٦):

وجوب الوفاء بالعهد، والشروط عهد، لأنه يتضمن التعهد بالوفاء بما أوجبه أحد الطرفين من التزام لصالح الطرف الآخر.

إن الله تعالى أمر بالوفاء بكل ما يصح أن يطلق عليه وعد وعهد وشرط أمراً عاماً مطلقاً دون تقييد أو تفصيل أو تخصيص، فدل ذلك على وجوب الوفاء لكل عقد أو شرط بمقتضى هذا العموم^(٧).

لو كان الأصل في العقود والشروط الحظر والفساد إلا ما نص عليه الشرع وأباحه، لم يجز أن يأمر أمراً عاماً طالباً الوفاء بها، ويندم بإطلاق كل من غدر بها أو نقضها^(٨).

قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٩)، وجه الدلالة في الآية: جواز التجارة إذا رضي بها المتبايعان، فإذا شرط أحد الطرفين شرطاً غير مخالف للكتاب والسنة، ورضي به الآخر، جاز لهما ذلك ولا يصح إلزامهما بما لم يلزمهما به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم^(١٠).

قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^(١١)، وجه الدلالة: إن هذا لفظ عام في

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩٢/٤.

(٣) سورة المائدة، الآية ١.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

(٥) سورة الإسراء، الآية ٣٤.

(٦) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٨٣/٤. ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٨/٣. الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٤/٢.

(٧) الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٤/٢.

(٨) الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٥/٢.

(٩) سورة النساء، الآية ٢٩.

(١٠) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١١٤/٣.

(١١) سورة الأنعام، الآية ١١٩.

الأعيان والأفعال، ويدل على أن الشرع قد فصل الحرام وبينه، فكل ما لم يفصله الشرع وبينه بنص، أو دليل خاص، فإنه يبقى على أصل الإباحة، وليس في الشرع ما يدل على تحريم العقود والشروط، فتبقى على أصل الإباحة، وينتفي عنها الفساد، لأن الفساد ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن حراماً كانت صحيحة^(١).
ثانياً: من السنة النبوية:

قوله صلى الله عليه وسلم: (المسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً)^(٢)، وجه الدلالة في الحديث: إن المشتراط ليس له أن يحرم ما أحله الله عز وجل ولا أن يحل ما حرمه الله عز وجل، كما لا يجوز للمشتراط أن يشترط ما يسقط واجباً، وإنما للمشتراط أن يشترط ما ليس واجباً ولا حراماً، وعدم إيجاب الشرع للشرط لا يجعله مناقضاً للشرع فلا يصح الإيجاب به، لأن الشرط الصحيح لا بد أن يفيد وجوب ما لم يكن واجباً، ويحرم ما لم يكن حراماً^(٣).

قوله صلى الله عليه وسلم: (المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق)^(٤)، ودلالة هذا الحديث كسابقه: إن هذا ما يشهد به الكتاب والسنة، من وجوب الالتزام بالشروط التي توافق الشرع، ولا تعارضه^(٥).
ثالثاً: من الأثر: قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إن مقاطع الحقوق عند الشروط، ولك ما شرطت"^(٦)، ودلالة الأثر: إن ظاهره يفيد أن تحديد الحقوق والالتزام بها يكون بالشروط، وأثار الصحابة تؤيده وتؤكد عليه^(٧).

رابعاً: من المعقول:

إن العقود والشروط من العادات وليس من العبادات، والعادات الأصل فيها عدم التحريم حتى يدل دليل

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩٠/٤. الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٥/٢.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشركة، باب الشرط في الشركة، ح: ١١٤٣٠، ١٣١/٦. الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأحكام، ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، ح: ١٣٥٢، ٦٢٦/٣. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ح: ١٣٠٣، ١٤٢/٥، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٨٩/٤.

(٤) الحاكم، محمد بن عبد الله (ت: ٤٠٥ هـ)، المستدرک على الصحيحين، كتاب البيوع، حديث أبي هريرة، ح: ٢٣١٠، ٥٧/٢، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشركة، باب الشرط في الشركة، ح: ١١٤٢٩، ١٣١/٦. وصححه الألباني في إرواء الغليل، ح: ١٣٠٣، ١٤٢/٥.

(٥) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٨٩/٤. الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٧/٢.

(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر، ٩٧٠/٢، رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم مما يفيد صحته، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ح: ١٨٩١، ٣٠٢/٦.

(٧) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩٠/٤. الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٨/٢.

على التحريم، فيكون انتفاء دليل التحريم دليل على عدم التحريم^(١).
لم يثبت شرعاً ما يدل على تحريم الشروط، فإذا جاء أحد وحرّم ذلك، كان مشرعاً من دون الله سبحانه وتعالى لأنه حرّم ما ليس محرّماً^(٢).
إن الأصل العام للمعاملات هو الإباحة، لأنها وجدت قبل ورود الشريعة، لذلك فإن كل عقد أو شرط مستحدث يبقى استصحاباً^(٣) على أصل الإباحة، حتى يرد دليل من الشرع يغيّره^(٤).
ولا يتسع المقام هنا لمناقشة أدلة القائلين بأن الأصل في العقود والشروط الصحة، كما لا يتسع أيضاً لمناقشة آراء المخالفين، لأن الهدف هو عرض الأدلة التي اعتمدها هؤلاء- الحنابلة ومن وافقهم- في منهجهم في التعامل مع العقود والشروط.

المطلب الثالث: أسباب تصحيح الشروط عند الحنابلة.

إن المذهب الحنبلي- كما سبق- بنى اجتهاداته وآرائه في المعاملات على أن الأصل في العقود والشروط الصحة والجواز، فصحح الكثير من الشروط، حتى اعتبر ذلك ميزة للمذهب، وترجع هذه الميزة في المذهب الحنبلي للعديد من الأسباب، من أبرزها:

اعتماد المذهب الحنبلي على فقه الدليل: فالمذهب الحنبلي أكثر المذاهب اعتماداً على النصوص والآثار، لما جمعه الإمام أحمد من الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، مع قوة في الاستنباط وجودة في التفريع عن هذه الأدلة، وهو ما يعرف بفقه الدليل^(٥)، يقول ابن تيمية: "فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط من الإمام أحمد، وعامة ما يصححه من العقود والشروط فيها يثبته بدليل خاص من أثر أو قياس، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد أو لم يرد به نص، وكان قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي عليه السلام، والصحابة الكرام ما لا تجده عند غيره من الأئمة"^(٦).

سعة اطلاع الإمام أحمد على السنة النبوية وفتاوى الصحابة^(٧): فقد اهتم الإمام أحمد بالسنة النبوية، وأفنى عمره في جمعها، ومعرفة صحيحها من ضعيفها، والاطلاع الواسع على كافة علومها، كما كان شديد

(١) ابن تيمية، المرجع نفسه، ٩٠/٤. شبير، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، ٢٦٠.

(٢) ابن تيمية، المرجع نفسه، ٩١/٤. الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٨/٢.

(٣) الاستصحاب هو: "التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل مطلقاً". الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١٤٧/٣.

(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩١/٤. ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٧/٤. الدريني، بحوث مقارنة، ٤٠٩/٢.

(٥) أبو زيد، بكر بن عبد الله، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب، ١٣٧/١-١٤١، دار العاصمة، جدة، ط١، ١٤١٧هـ.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٣/٢٩.

(٧) السهلي، الشروط في العقود عند الحنابلة، ٢٨١، ٢٨٦.

التمسك بها لا يخرج عنها، فكان إمام السنة النبوية في زمانه، ويكفي للدلالة على ذلك موسوعته الحديثية (المسند)، كما كانت دراسته للحديث لا تستكفي بحفظ الحديث وتدوينه، بل تقوم على فهم مقاصده ومراميها، واستخراج غاياته ومعانيه الفقهية^(١).

وكذلك فإن الإمام أحمد قد تميّز في العلم بفتاوى الصحابة رضي الله عنهم وإجماعهم، واختلافهم، وكان لا يناعز في ذلك، وقد جعل ما أفتى به الصحابة رضي الله عنهم الأصل الثاني من أصول مذهبه بعد نصوص الكتاب والسنة، فكانت فتاواه تطابق فتاوى الصحابة رضي الله عنهم، وكأنها تخرج من مشكاة واحدة، فإذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم على قولين كان له في المسألة روايتان، بل إنه كان إذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في مسألة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم^(٢).

وقد ساهم هذا الاهتمام الكبير والاطلاع الواسع على السنة النبوية، وفتاوى الصحابة، في تصحيح الكثير من العقود والشروط، وذلك من خلال الاستدلال على صحتها بالسنة والآثار، أو ببيان ضعف بعض الروايات والآثار التي تقيد صحة العقود والشروط^(٣).

لقد تطورت الأصول الاجتهادية في المذهب الحنبلي، حتى صار المذهب الحنبلي يعتبر من أوسع المذاهب الفقهية في التععيد الأصولي بعد المالكية^(٤)، ومن هذه الأصول أصل (الاستصحاب)^(٥)، الذي يعد من الأدلة المعتمدة في المذهب الحنبلي، وهو الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها في المذهب، فقد جعله بعض الحنابلة بعد الإجماع، وقدموه على القياس، وعلى باقي الأدلة المختلف فيها^(٦)، وقد ارتكز المذهب الحنبلي على الاستصحاب في تصحيح شروط العقود والمعاملات، وذلك بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة، والأصل في العقود الصحة^(٧).

(١) ابن بدران، عبد القادر بن أحمد (ت ١٣٤٦هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ١٠٤-١٠٨، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٣٤هـ. أبو زهرة، محمد، ابن حنبل: حياته وعصره .. آراؤه وفقهه، ٣٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ب.ت.

(٢) ابن بدران، المدخل، ١٠٨، ١١٥-١١٦. أبو زهرة، ابن حنبل، ٣٢. السهلي، الشروط في العقود عند الحنابلة، ٢٨٦.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٣/٢٩.

(٤) السهلي، الشروط في العقود عند الحنابلة، ٢٩٢.

(٥) الاستصحاب: استدامة إثبات ما كان ثابتاً، ونفي ما كان منقياً. ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٠/٣.

(٦) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ١٤٧/٣. ابن بدران، المدخل، ٢٨٦.

(٧) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢٧٧/١-٢٧٨.

المبحث الثالث: الشروط التي تميز المذهب الحنبلي في تصحيحها وأمثلة عليها.

لقد تميّز المذهب الحنبلي في تصحيح العديد من الشروط، والتي خالف فيها الجمهور، وفي هذا المبحث عرض لأبرز هذه الشروط وأمثلة تطبيقية عليها، مما تميّز أو انفرد به الحنابلة عن الجمهور.

المطلب الأول: الشروط التي تميّزها المذهب الحنبلي في تصحيحها.

تميّز المذهب الحنبلي بتصحيح العديد من الشروط خلافاً لجمهور الفقهاء الذين قالوا بعدم صحتها، ومن هذه الشروط:

أولاً: شرط فيه نفع لأحد العاقدين.

إنه يحق لأحد الطرفين عند الحنابلة- خلافاً للحنفية والشافعية^(١)- أن يشترط شرطاً غير ملزم شرعاً للطرف الآخر، يكون فيه نفع للأول، كاشتراط المشتري إيصال السلعة المباعة إلى المكان الذي يريده، أو اشتراط إضافة صفات معينة للسلعة المباعة^(٢)، ومن ذلك في عقد النكاح اشتراط المرأة على زوجها ألا يسافر بها أو ألا يتزوج عليها، فإن فعل فلها حق فسخ العقد تنفيذاً للشرط من جهة، ولأن هذه الشروط غير ملزمة للزوج من جهة أخرى^(٣)، وقال في الإنصاف: "هذا من مفردات المذهب"^(٤)، وممن قال بهذا الرأي: عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، ومعاوية، وعمرو بن العاص، رضي الله عنهم، وقال به أيضاً شريح، وعمر بن عبد العزيز، وجابر بن زيد، وطاوس، والأوزاعي، وإسحاق^(٥)، واستدل الحنابلة لصحة هذا الشرط بأدلة منها:

قوله رضي الله عنه: (أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج)^(٦)، دل الحديث: أن الوفاء

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: ١٢٥٢ هـ)، حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار، ٨٤/٥-٨٥، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١٢ هـ. الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦ هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ٣٥٦/١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ.

(٢) المرادوي، الإنصاف، ٣٤٤/٤-٣٤٥. البهوتي، كشف القناع، ١٩١/٣.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩٠/٣. أبو زهرة، ابن حنبل، ٣٨٩. الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ٥٦١/١، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٨ هـ.

(٤) مفردات المذهب هي: المسائل الفقهية التي انفرد بها المذهب عن المشهور في المذاهب الثلاثة الأخرى. أبو زيد، المدخل المفصل، ٩٠٨/٢. البهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١ هـ)، المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد، ١٤، ت: عبد الله بن محمد المطلق، كنوز إشبيلية، الرياض، ط١، ١٤٢٧ هـ.

(٥) المرادوي، الإنصاف، ١٥٥/٨.

(٦) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: ٦٢٠ هـ)، المغني، ٤٨٤/٩، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط٣، ١٤١٧ هـ.

(٧) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر، ح: ٢٥٧٢، ٩٧٠/٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب الوفاء بالشروط في النكاح، ح: ١٤١٨، ٤٧٢/٢.

بالشروط من الحق الذي يجب الامتثال له، وإن أحقها هي الشروط التي تستحل بها الفروج^(١)، وبما أن هذه الشروط من مصلحة العاقد فهي من مصلحة العقد، ولأن فيها منفعة لأحد العاقدين ولا تمنع المقصود من النكاح فصارت لازمة، وإذا لم يلتزم بها الطرف الآخر؛ فمن حق الطرف الأول فسخ العقد عند عدم الوفاء بها^(٢)، وإذا صحت مثل هذه الشروط في عقد النكاح فمن باب الأولى أن تصح في البيوع وأمثالها، لأن الشروط في النكاح أوكد منها في غيرها، ويحتاط للنكاح ما لا يحتاط في غيره^(٣).

حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه "أنه كان يسير على جمل له قد أعيا، فأراد أن يسببه، فمرّ النبي عليه السلام فضربه، فدعا له، فسار سيراً لم يسر مثله، ثم قال صلى الله عليه وسلم: (بعنيه بوقية)، قلت: لا، ثم قال: (بعنيه بوقية)، فبعته، فاستثنت عليه حملانه إلى أهلي"، وفي رواية قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ولك ظهره حتى ترجع)^(٤)، وجه الدلالة في الحديث: إن جابراً رضي الله عنه اشترط نفعاً معلوماً في الجمل بعد بيعه، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم على شرطه، فدل على جوازه^(٥).

قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إن مقاطع الحقوق عند الشروط"^(٦)، ودلالة الأثر تفيد أن حدود الحقوق والالتزام بها ينتهي عند وجود الشروط التي لم ينص الشارع على حرمتها؛ فإذا كان للمشتراط فيها منفعة مقصودة لا تخالف المقصود من العقد، فهي صحيحة والعمل بها لازم، ويثبت حق الفسخ للمشتراط إذا لم يلتزم الطرف الآخر بها^(٧).

ثانياً: العقد المعلق بالشروط.

إنّ الشرط المعلق في تعريف الأصوليين هو: "ترتيب أمر لم يوجد على أمر آخر لم يوجد"^(٨)، وفي تعريف آخر: "ربط حصول أمر بحصول أمر آخر"^(٩)، وقد أجاز المذهب الحنبلي في رواية عن الإمام أحمد وبعض

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩٠/٣.

(٢) ابن قدامة، المغني، ٤٨٥/٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤٨/٢٩.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز، ح: ٢٥٦٩، ٩٦٨/٢ مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، ح: ٧١٥، ٧٦/٣.

(٥) البهوتي، كشف القناع، ١٩٠/٣. العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ١٧٠/٤، ت: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب.ت.

(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر، رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم مما يفيد صحته، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ح: ١٨٩١، ٣٠٢/٦.

(٧) ابن قدامة، المغني، ٤٨٥/٩. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٩٠/٤. كشف القناع، ٩١/٥.

(٨) البلقيني، عمر بن رسلان (ت: ٨٠٥ هـ)، الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام، ٣٠٥، ت: محمد يحيى منيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط ١، ١٤٣٤ هـ. الحموي، غمز عيون البصائر، ٤١/٤..

(٩) الزرقا، المدخل الفقهي العام، ٥٧٣/١. الدريني، بحوث مقارنة، ٣٧٣/٢.

أصحابه، وهو ما رجحه ابن تيمية وابن القيم من الحنابلة^(١)- خلافاً لجمهور الفقهاء^(٢)- تعليق التصرف بالعقد بشرط معلق وذلك في جميع أنواع العقود والفسوخ، بحيث يشترط أحد الطرفين شرطاً إذا وقع هذا الشرط تم العقد، وإلا فالعقد غير ناجز^(٣)، كأن يشترط البائع لبيع المبيع أن يشتري بدلاً عنه قبل تسليمه، أو أن يشترط الخاطب موافقة والديه عند عقد النكاح، أو اشتراط ذلك عند فسخه^(٤)، واستدل المجيزون لهذا النوع من الشروط بأدلة كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نُكَحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجَّ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾^(٥)، وجه الدلالة في الآية: إن الرجل الصالح في مدين علّق تزويج ابنته على شرط أن يعمل موسى عليه السلام عنده ثماني سنوات، فإن أتم عشرًا فمن عنده، وهذا نص صريح على جواز تعليق حلّ الفروج في عقد النكاح على الشروط التي يشترطها أحد طرفي العقد، وليس في شريعتنا ما ينسخه فيكون حجة^(٦)، بل يؤكده قوله صلى الله عليه وسلم: (أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج)^(٧).
قوله صلى الله عليه وسلم: (المسلمون عند شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحلّ حراماً)^(٨)، وجه الدلالة في الحديث: إن على المسلمين الالتزام بالشروط التي وافقوا عليها، إلا ما خالف الشرع، وإنّ تعليق البيع بالشرط لا يتضمن تحريم الحلال ولا تحليل الحرام، ولا يوجد في الأدلة الشرعية ولا القواعد الفقهية ما يمنعه، فدل ذلك على جوازه^(٩).

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٣٨٩/٥. ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٦/٤. ابن مفلح، المبدع، ١٠٨/٥. المرادوي، الإنصاف، ٣٥٧/٤.

(٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ٢٥٤/٥. القرافي، الفروق، ٣٨٣/١. الشربيني، محمد بن محمد الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ٤١٥/٢، ت: محمد محمد تامر وشريف عبد الله، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ. المرادوي، الإنصاف، ٣٥٧/٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤٠/٢٩. ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٦/٤.

(٤) الزرقا، المدخل الفقهي، ٥٦٤/١.

(٥) سورة القصص، الآية ٢٨.

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣٧٣/٥.

(٧) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر، ح: ٢٥٧٢، ٩٧٠/٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب الوفاء بالشروط في النكاح، ح: ١٤١٨، ٤٧٢/٢.

(٨) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشركة، باب الشرط في الشركة، ح: ١١٤٣٠، ١٣١/٦. الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأحكام، ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، ح: ١٣٥٢، ٦٢٦/٣. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في إرواء الغليل، ح: ١٣٠٣، ١٤٢/٥.

(٩) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ)، بدائع الفوائد، ٣٧٣/٥، ت: علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم، الرياض، ط ٥، ١٤٤٠هـ.

القياس على النذر: يقاس تعليق العقد بالشرط في حق المكلفين بتعليق النذر بالشرط في حق الله ﷻ، بجامع الالتزام في كل منهما، وتعليق النذر بالشرط جائز بالإجماع ونص الكتاب، فيجوز تعليق العقود بالشرط^(١)، يقول ابن القيم: "فالشروط في حق المكلفين كالنذر في حق رب العالمين، فكل طاعة جاز فعلها قبل النذر لزمته بالنذر، وكذلك كل شرط جاز بذله بدون الاشتراط لزم بالشرط"^(٢)، ويقول أيضاً: "الالتزام بالشرط كالالتزام بالنذر، والنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه، بل الشروط في حقوق العباد أوسع من النذر في حق الله ﷻ، والالتزام به أوفى من الالتزام بالنذر"^(٣).

الاستصحاب: إن الأصل في الشروط المقترنة بالعقود الإباحة إلا ما دل الدليل على حظره من الشروط، فيستثنى لورود الدليل الخاص على حظره، وأما تعليق العقود بالشروط فلم يرد نص أو قياس صحيح بمنع عمومها، يقول ابن تيمية: "إن العقود والشروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم"^(٤)، ويقول ابن القيم: "إن الأصل في العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح"^(٥).

ثالثاً: شرط يقيد الملك المطلق.

أجاز الاجتهاد الحنبلي في الراجح من أقواله^(٦) - خلافاً للجمهور^(٧) - وضع شروط تقيّد الملك المطلق عند إنشاء العقد، بحيث تقيّد بعض تصرفات المالك أو تستثني بعض الحقوق أو تلزمه ببعض الواجبات، كاشتراط المشتري على البائع أنه إذا أراد بيع المبيع فالبائع أحق باسترداده بثمنه، أو بيع العقار شرط وقفه، أو اشتراط البائع انتفاعه أو انتفاع غيره بالمبيع مدة معلومة من الزمن، أو أن يشترط أو اشتراط البائع الانتفاع بالمبيع مدة معينة كالسكن في الدار المبيعة شهراً أو أكثر، وقال في الإنصاف: "هذا الصحيح من المذهب"^(٨).

واستدلوا بما يأتي:

الآيات الأمرة بالوفاء بالعهد، كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٩)، وقوله تعالى: ﴿

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣٧٣/٥.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣٧٩/٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣٧٨-٣٧٩/٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٥٠/٢٩. ابن تيمية، القواعد النورانية، ٢٧٦.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٠٧/٣.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٨/٢٩. المرداوي، الإنصاف، ٣٥٧/٤.

(٧) حاشية ابن عابدين، ٨٥/٥. الخطاب، محمد بن محمد الرعييني (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل،

٣٠٤/٦، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، بيروت، ط. خاصة، ١٤٢٣هـ. الشربيني، مغني المحتاج، ٤٦٤/٢.

المرداوي، الإنصاف، ٣٥٧/٤.

(٨) المرداوي، الإنصاف، ٣٥٧/٤. أبو زهرة، ابن حنبل، ٣٩٠. الزرقا، المدخل الفقهي، ٥٦٢/١.

(٩) سورة المائدة، الآية ١.

وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا^(١)، وغيرها من الآيات التي توجب الوفاء بالوعد^(٢)، ووجه الدلالة أنّ هذه الآيات تأمر بالوفاء بالعهد، والوفاء بالوعد واجب، ومنه الشرط، وذلك إذا كان الشرط لم ينص على حرمة، ولم ينافي مقصود العقد^(٣).

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه كان يسير على جمل له قد أعيأ، قال: "فلحقني النبي صلى الله عليه وسلم فدعا لي وضربه، فسار سيراً لم يسر مثله، قال عليه السلام: (بغنيه بوقية)، قلت: لا، ثم قال: (بغنيه). فبعته بوقية"، واشترط جابر ظهره إلى المدينة"، فوافق النبي ﷺ: وقال: (ولك ظهره حتى ترجع)^(٤)، دل الحديث أن جابراً رضي الله عنه استثنى من بيع الجمل أن يركب الجمل حتى يصل إلى أهله، فوافق النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، وهذا يدل على جواز أن يشترط البائع شرطاً يقيد فيه تصرف المشتري في العين المشتراة، ويعتبر الشرط لازماً إذا وافق المشتري^(٥).

قال سفينة رضي الله عنه: "أعتقتني أم سلمة رضي الله عنها، وشرطت عليّ أن أخدم النبي صلى الله عليه وسلم ما عاش"^(٦)، فدل الحديث على جواز استثناء خدمة العبد من العتق، واستثناء الخدمة من العتق كالاستثناء في البيع^(٧).

جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع، وأجاز بعض الفقهاء استثناء بعض المنافع، كذلك يجوز استثناء بعض التصرفات^(٨).

استصحاب حكم الإباحة حتى يدل دليل على التحريم^(٩).

(١) سورة الأنعام، الآية ١٥٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٣٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٨/٢٩.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز، ح: ٢٥٦٩، ٩٦٨/٢. مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه، ح: ٧١٥، ٧٦/٣.

(٥) البهوتي، كشف القناع، ١٩٠/٣. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٨٠/٤.

(٦) أحمد، المسند، تنمة مسند الأنصار، حديث أبي عبد الرحمن سفينة ؓ، ح: ٢١٩٢٧، ٢٥٥/٣٦. النسائي، السنن الكبرى، كتاب العتق، باب ذكر العتق على الشرط، ح: ٤٩٧٧، ٤٢/٥. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، أبواب العتق، باب من أعتق عبداً واشترط خدمته، ح: ٢٥٢٦، ٥٦٧/٣، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ. وحسنه الألباني في إرواء الغليل، ح: ١٧٥٢، ١٧٥/٦.

(٧) البهوتي، كشف القناع، ١٩١/٣.

(٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٧/٢٩.

(٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٣٨/٢٩.

رابعاً: عقد البيع بسعر المثل (بيع الاستجرار)^(١).

صحح ابن تيمية وابن القيم، وفي رواية عند الإمام أحمد- خلافاً للمشهور عند الحنابلة وجمهور الفقهاء^(٢)- عقد البيع بما ينقطع به السعر "بمثل المثل"، أي بسعر السوق عند البيع دون تحديد للثمن، كمن يعامل خبازاً أو لحاماً أو غيره، ويتفق معه على محاسبته على السلع التي أخذها كل آخر شهر أو سنة^(٣)، وهذا عند الحنفية يسمى بيع الاستجرار، وأجازوه استحساناً في السلع التافهة فقط^(٤)، وعند المالكية يسمى ببيعة أهل المدينة، والصورة الجائزة منه أن يكون الثمن معلوماً في كل مرة^(٥)، وهذا النوع من البيوع آخر ما وصل إليه القانون المعاصر^(٦).

واستدل الحنابلة لذلك، بأدلة منها^(٧):

بعموم أدلة جواز البيع من الكتاب والسنة والإجماع: وذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٨)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً، إلا من اتقى وبرّ وصدق)^(٩)، ويقول ابن قدامة: "أجمع المسلمون على جواز البيع في الجملة"^(١٠): فهذه الأدلة على جواز البيع عموماً إلا ما ورد الدليل بحرمته، ولا دليل من كتاب أو سنة أو قول صحابي يحرم هذا النوع من البيع، فيستصحب حكم إباحة هذا النوع من البيوع حتى يدل دليل على التحريم.

بالقياس على عقد النكاح، فإنه ينعقد ولو بدون تحديد المهر، فيكون للزوجة مهر المثل، فكذلك البيع ينعقد بقيمة المثل.

العُرف: يقول ابن القيم: "جواز البيع بما ينقطع عليه السعر هو عمل الناس في كل عصر ومصر، وهو الصواب المقطوع به".

(١) أخذ السلع من البائع شيئاً فشيئاً دون اتفاق على السعر في كل مرة، ثم دفع ثمنها بعد استهلاكها. حاشية ابن عابدين، ٥١٦/٤. ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤٠١/٥.

(٢) الخطاب، مواهب الجليل، ٥١٦/٦-٥١٧. الشربيني، مغني المحتاج، ٤١٠/٢. المرادوي، الإنصاف، ٣١٠/٤.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤٤/٢٩. ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤٠١/٥. المرادوي، الإنصاف، ٣١٠/٤.

(٤) حاشية ابن عابدين، ٥١٦/٤-٥١٧.

(٥) الخطاب، مواهب الجليل، ٥١٦/٦.

(٦) أبو زهرة، ابن حنبل، ٣٩٤. الزرقا، المدخل الفقهي، ٥٦٣/١.

(٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٤٤/٢٩-٣٤٥. ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤٠١/٥.

(٨) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

(٩) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب التجارات، باب إذا رزق للرجل رزق من وجه فليزمه، ح: ٢١٤٦، ٢٧٧/٣. الترمذي،

سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في التجار، ح: ١٢١٠، ٥٠٧/٣. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(١٠) ابن قدامة، المغني، ٧/٦.

المطلب الثاني: أمثلة تطبيقية معاصرة على تصحيح الشروط في المذهب الحنبلي.

أولاً: الشرط الجزائري.

جاء في فتوى "هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبيت التمويل الكويتي"، في إجابة السؤال رقم (٦) عن مشروعية الشرط الجزائري في عقد البيع: "فإن أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل: صحة الشروط المقترنة بالعقود إلا شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً، ومثل هذا الشرط- أي الشرط الجزائري- من قبيل الشروط الصحيحة؛ ولهذا فاشتراطه في العقد لا يفسده،..."^(١)، وهذا ما أكده العديد من الهيئات والمجامع الفقهية، بجواز الشرط الجزائري في أنواع العقود التي لا تدخل فيها الديون، كعقود المقاولات والتوريد والاستصناع^(٢)، كهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، في دورتها الخامسة المنعقدة في الطائف سنة ١٣٩٤هـ، قرار رقم: ٢٥ بتاريخ ١٣/٨/١٣٩٤هـ،^(٣) ومجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية عشرة المنعقدة بالرياض عام ١٤٢١هـ، قرار رقم: ١٠٩ (١٢/٣)^(٤).

ثانياً: بيع العربون.

أجاز المذهب الحنبلي في الصحيح عنده^(٥)- خلافاً لباقي المذاهب^(٦)- طريقة (العربون) عند العقد، وذلك بأن يشترط البائع أن يدفع المشتري مبلغاً من المال عند الاتفاق، ليضمن البائع التزام المشتري بالعقد، وعند التنفيذ يحتسب (العربون) جزءاً من الثمن، وإن نكل المشتري كان (العربون) للبائع^(٧)، والصحيح في المذهب أنه لا تحديد لوقت الانتظار، وفي قول في المذهب بوجوب تحديد الوقت^(٨)، وهذا ما أجازه مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في قراره رقم: ٧٦ (٣/٨) في دورة مؤتمره الثامن المنعقدة في

(١) <https://iefpedia.com/arab/?p=22684>

(٢) العثماني، محمد تقي وآخرون، المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ١٠٥، المنامة، ١٤٣٩هـ.

(٣) الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ٢٩٣/١-٢٩٦، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٥، ١٤٣٤هـ.

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، ع: ١٢، ٣٠٥/٢-٣٠٦، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، ١٤٢١هـ.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣٧٧/٥. المرداوي، الإنصاف، ٣٥٧/٤. البهوتي، كشف القناع، ١٩٥/٣.

(٦) السغدّي، علي بن الحسين (ت ٤٦١هـ)، النتف في الفتاوى، ٤٧٢/١، ت: صلاح الدين الناهي، دار الفرقان ومؤسسة الرسالة، عمّان وبيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ. الحطاب، مواهب الجليل، ٢٣٦/٦. الشرييني، مغني المحتاج، ٤٧٩/٢.

المرداوي، الإنصاف، ٣٥٨/٤.

(٧) المرداوي، الإنصاف، ٣٥٨/٤.

(٨) المرداوي، الإنصاف، ٣٥٨/٤.

بروناي دار السلام في محرم ١٤١٤ هـ، وقيد جوازه بتحديد زمن الانتظار^(١)، كما أجازت بيع العربون للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية في إجابة السؤال السابع للفتوى (٩٣٨٨)^(٢)، ويدخل بيع العربون في عقود البيع والإجارة، ويستثنى من عقود البيع ما يشترط فيه قبض البدلين- كالصرف وتبادل الأموال الربوية-، أو أحدهما- كالتسليم- في مجلس العقد^(٣).

ثالثاً: البيع بسعر المثل.

ويمكن استخدام البيع بسعر المثل، أو ما يطلق عليه عقد الاسترجار للشراء من المؤسسات والشركات كشراء المواد الغذائية، ومواد البناء ودفع فواتير الماء والكهرباء والهاتف، وغيرها^(٤)، كما يعتبر بيع الاسترجار وسيلة استثمارية في الصيرفة الإسلامية، من خلال بيع المربحة للأمر بالشراء، فيقوم المصرف بالاتفاق مع عدة مؤسسات تجارية على شراء سلع أو بضائع بحسب سعر السوق، أو بخصم معلوم من سعر السوق، فإذا تقدم عميل للشراء وفق المربحة الشرعية اشترى المصرف من تلك المؤسسات ما يريده العميل وفق الاسترجار، ثم يبيعها للعميل بالمربحة^(٥).

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع: ٨، ٧٩٣/١.

(٢) الدويش، أحمد عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٣/١٣٢، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٩ هـ.

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع: ٨، ٧٩٣/١.

(٤) علي، أسمهان سالم، بيع الاسترجار.. أحكامه وتطبيقاته المعاصرة، مجلة جامعة الزيتونة، ع: ١٦، ٣٢٩، السنة الرابعة، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠١٥ م.

(٥) صالح، محمد سعيد محمد سعد، بيع الاسترجار وتطبيقاته المعاصرة في المعاملات المصرفية، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالاسكندرية (محكمة)، م: ٣٥، ع: ١، ٢٤١، جامعة الأزهر، ٢٠١٩ م.

الخاتمة والتوصيات.

في نهاية هذا البحث فقد خلص الباحثان إلى النتائج الآتية:

ميّز المذهب الحنبلي بين الشرط أصولياً وفقهياً، فجعل التعريف الأصولي "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته" هو تعريف الشرط عموماً وخاصة في العبادات، أما التعريف الفقهي فهو للشرط المقترن بالعقد، وهو: "إلزام أحد المتعاقدين الآخر، بسبب العقد، ما له فيه منفعة".

الشرط المقترن بالعقد هو ما يطلق عليه الحنابلة الشرط في العقد، وهو تعريف فقهاءهم للشرط. صحح المذهب الحنبلي الشروط التي تتفق مع مقتضى العقد، والتي من مصلحة العقد، والتي فيما نفع لأحد طرفي العقد.

اختلفت الحنابلة في الشروط التي تبطل العقد، وخالصة ذلك حصر الشروط الفاسدة في: الشروط التي تعارض مقتضى العقد، والشروط التي نص الشارع على منعها.

اختلفت الحنابلة في الشرط الفاسد هل يبطل العقد، أم يبقى العقد صحيحاً إذا ألغي الشرط.

الراجح عند الحنابلة أن الأصل في الشروط الصحة والجواز.

إن أبرز الأسباب التي اعتمد عليها الحنابلة في تصحيح الشروط، هي اعتمادهم فقه الدليل، وسعة اطلاع الإمام أحمد على السنة وفتاوى الصحابة، وكذلك توسع المذهب في الأدلة الأصولية.

يعتبر دليل الاستصحاب هو العمدة في تصحيح الحنابلة للكثير من العقود والشروط.

تميّز المذهب الحنبلي على المذاهب الأخرى في تصحيح العديد من الشروط التي قال الجمهور ببطلانها، ومنها: الشرط الذي فيه نفع لأحد المتعاقدين، وثمره هذا الشرط إعطاء المشتري الحق في فسخ العقد إن لم يلتزم الطرف الآخر بالشرط.

الشرط المعلق على شرط.

الشرط الذي يقيد الملك المطلق للمشتري.

البيع بسعر المثل، وهذا رواية عن الإمام أحمد ورجحه ابن تيمية وابن القيم.

هناك العديد من التطبيقات المعاصرة في المعاملات المالية، والتي اعتمد فيها على تصحيحات المذهب الحنبلي للشروط فيها، كالشرط الجزائي، وبيع العربون، والبيع بسعر المثل.

التوصيات:

يوصي الباحثان في خاتمة هذا البحث بالآتي:

دراسة أصول الحنابلة وأثرها في تصحيح العقود.

دراسة أسباب الخلاف عند الباحثين في المعتبر عند المذاهب في أصل الحكم على الشروط.

البحث في التطبيقات المعاصرة المبنيّة على تصحيح العقود عند الحنابلة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، المسند، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ.
- الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط ٥، ١٤٣٤هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ.
- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد (ت ١٣٤٦هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- البلقيني، عمر بن رسلان (ت: ٨٠٥هـ)، الفوائد الجسم على قواعد ابن عبد السلام، ت: محمد يحيى منيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- الهوتي، منصور بن يونس (ت ١٠٥١هـ)، شرح منتهى الإرادات، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرسالة العالمية، ط ٣، ١٤٣٦هـ.
- الهوتي، منصور بن يونس (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- الهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١هـ)، المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد، ت: عبد الله بن محمد المطلق، كنوز إشبيليا، الرياض، ط ١، ١٤٢٧هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٢٤هـ.
- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب (ت ٧٤١هـ)، مشكاة المصابيح، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥م.
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، ت: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢، ١٣٩٥هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)، الفتاوى الكبرى، ت: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٣٨٦هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.

- الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمد شاکر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ب.ت.
- الخطاب، محمد بن محمد الرعيبي (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، بيروت، ط. خاصة، ١٤٢٣هـ.
- حمّاد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- الحموي، أحمد بن محمد مكي (ت: ١٠٩٨هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٢٩هـ.
- الدويش، أحمد عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ.
- الرحيباني، مصطفى بن سعد السيوطي (ت ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ.
- الزركشي، محمد بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ.
- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ٥٦١/١، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤١٨هـ.
- أبو زهرة، محمد، ابن حنبل: حياته وعصره.. آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ب.ت.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخریجات الأصحاب، دار العاصمة، جدة، ط ١، ١٤١٧هـ.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن لأبي سهل (ت: ٤٩٠هـ)، أصول السرخسي، ت: رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
- السُّغدي، علي بن الحسين (ت ٤٦١هـ)، النتف في الفتاوى، ت: صلاح الدين الناهي، دار الفرقان ومؤسسة الرسالة، عمّان وبيروت، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
- السهلي، محمد بن أحمد، الشروط في العقود عند الحنابلة (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤١٢هـ.
- شبير، محمد عثمان، المدخل إلى فقه المعاملات المالية، دار النفائس، عمّان، ط ٢، ١٤٣٠هـ.
- الشربيني، محمد بن محمد بن الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ت: محمد محمد تامر وشريف عبد الله، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ.

- شعبان، زكي الدين، نظرية الشروط المقترنة بالعقد في الشريعة والقانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٨ م.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.
- صالح، محمد سعيد محمد سعد، بيع الاستجرار وتطبيقاته المعاصرة في المعاملات المصرفية، حوليّة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالاسكندرية (محكمة)، ع: ٣٥، جامعة الأزهر، ٢٠١٩ م.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ)، شرح مختصر الروضة، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٣٥هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ)، حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ.
- العثماني، محمد تقي وآخرون، المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة، ١٤٣٩هـ.
- العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ت: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ب.ت.
- علي، أسمهان سالم، بيع الاستجرار.. أحكامه وتطبيقاته المعاصرة، مجلة جامعة الزيتونة، ع: ١٦، السنة الرابعة، جامعة الزيتونة، تونس، ٢٠١٥ م.
- آل علي، صالح بن محمد بن أحمد، أحكام الشروط المقترنة بعقد النكاح وآثارها، جمعية دار البر، دبي، ط ١، ١٤٣٥هـ.
- علي، عبد النور فارح، اثر الشروط الجعلية في العقود المالية، دار العلم، القاهرة، ط ١، ١٤٤٢هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، ت: أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، المغني، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، بيروت، ط ٣، ١٤١٧هـ.
- القرافي، أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، كتاب الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، ت: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٨هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط ١، ١٤٢٣هـ.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ)، بدائع الفوائد، ت: علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم، الرياض، ط ٥، ١٤٤٠هـ.

- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
- المازري، محمد بن علي التميمي (ت: ٥٣٦ هـ)، شرح التلقين، ت: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني عشر، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، ١٤٢١ هـ.
- المرادوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ب.ت.
- المرادوي، علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ت: عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد (ت ٨٨٤هـ)، المبدع شرح المقنع، عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصفاة، القاهرة، ١٤١٤ هـ.
- ابن النجّار، محمد بن أحمد الفتوح (ت ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ٢، ١٤١٨ هـ.
- النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- اليميني، محمد بن عبد العزيز، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة (رسالة دكتوراه غير منشورة)، كلية التربية- جامعة الملك سعود، السعودية، ١٤٢٥-١٤٢٦ هـ.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

بيع العرايا في غير النخيل 'Ariyya Transactions Beyond Palm Fruits

وائل عبد الكريم حسن حشاش

Wael Abdelkareem Hasan Hashash

باحث دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية / فلسطين، كلية الدراسات العليا، قسم الفقه وأصوله

Doctoral researcher, Faculty of Graduate Studies, Fiqh & Legislation Department, An-Najah
National University, Palestine.

Wael.abdalkareem70@gmail.com



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٨/٣١ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٩/٢٦ م

الملخص:

مقصود البحث الإجابة على سؤال أساس: هل بيع العرايا خاص بشمار النخيل فقط؟ أو بصيغة أخرى هل الرخصة جاءت في المحاصيل التي يحتاجها الناس لمعاشهم فتسحب على المجتمعات والبيئات الأخرى؟ أم خاصة فقط في الثمار التي يحتاجها أهل المدينة فلا يقاس غيرها عليها؟ واتبع البحث المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال تتبع واستقراء آراء المذاهب الفقهية الخمسة، ومناقشة الأدلة التي استندوا عليها، حيث قسمت البحث إلى أربعة مطالب: تعريف بيع العرايا وصورته وحكمه، آراء الفقهاء في تكييف بيع العرايا، آراء الفقهاء في بيع العرايا في غير النخيل، مناقشة الأدلة والترجيح، وخلص البحث إلى نتائج أهمها: جواز بيع العرايا في مختلف الثمار، وهو قول عند المالكية، وقول عند الشافعية، وقول عند الحنابلة، وهو ما اختاره ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية وألحق به كذلك المزروعات، وذلك لقوة الأدلة التي استندوا إليها، بالذات عدم حصر الأحاديث الواردة في تخصيص العرايا بالرطب دون غيره، كون شجر النخيل الأكثر زراعة في المدينة، ولا يعني إباحتها تحريم غيرها، والرخصة أبيحت للحاجة والحاجة متوفرة في غيرها من الثمار؛ إضافة إلى رأي جمهور العلماء جواز القياس على الرخصة، إذا كانت مما يعقل معناه، وتوافرت شروط القياس، وعلمت علتة، ولانسجام هذا الرأي مع مقاصد الشريعة ويسرها في تحقيق المصلحة، ومراعاة حاجات الناس، ودفع المشقة والحرغ عنهم.

كلمات مفتاحية: بيع، عرايا، رطب، رخصة، حاجة.

Abstract:

This research aims to address a fundamental question regarding the 'Ariyya transaction, which involves the sale of fresh dates on the tree in exchange for dry dates: Is this practice limited solely to palm fruits? In other words, does this concession apply only to crops essential for human sustenance, making it invalid for other communities? Or is this ruling exclusive to the fruits required by the residents of Medina, rendering it inapplicable elsewhere? The research adopts an inductive analytical approach, examining the views of the five major Islamic schools of thought and discussing the evidence they rely on. It is divided into four sections: defining 'Ariyya transactions, their types and Shariah value; analyzing scholars'

views on extending 'Ariyya transactions beyond palm fruits; and analyzing the evidence and preferences. The research concludes with several findings, notably the permissibility of 'Ariyya transactions for various fruits, as supported by the Maliki, Shafi'i, and Hanbali schools. This position was also endorsed by Ibn Taymiyyah, Shaikh al-Islam, who extended it to include plants. The reasoning lies in the strength of the evidence, particularly the Hadiths that do not exclusively limit 'Ariyya to fresh dates (Rutab), considering palm trees were most prevalent in Medina at the time. Thus, permitting 'Ariyya for dates does not imply prohibiting it for other fruits. The concession is granted out of need, and this need exists for other fruits as well. Additionally, the majority of scholars support the use of analogy based on legal concessions when the reasoning behind them is clear, the conditions for analogy are met, and the cause is understood, aligning with the objectives of Sharia in promoting public interest, addressing people's needs, and removing hardship.

Keywords: transaction, Ariyya, fresh dates, concession, need

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين، والتابعين، وتابعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد،

فإن من تمام نعم الله علينا بعد أن هدانا للإيمان، أن شرع لنا من الرخص التي تلبى حاجات الناس، وتخفف عنهم الأعباء؛ لتكون دليلاً ساطعاً على يسر الدين وسماحته، ورفعاً للحرج، وإزالة للمشقة التي قد يقع فيها الناس في غيابها، وهذه الرخص لم تقتصر على جانب العبادات فقط، وإنما شملت كافة جوانب ديننا الحنيف، بما في ذلك المعاملات، وما يتعلق بحياة الناس ومعاشهم، وقد تناولت في هذا البحث إحدى هذه الرخص، وهو بيع العرايا ومدى إمكانية إلحاق غير ثمار النخيل بها؛ فكان عنوان بحثي (بيع العرايا في غير النخيل).

هدف البحث:

تناول إحدى مسائل بيع العرايا، وهي مسألة بيع العرايا في غير النخيل، من خلال استقراء آراء فقهاء المذاهب الأربعة المشهورة إضافة لمذهب الظاهرية، وترجيح الرأي الذي أعتقد أنه أقوى دليلاً.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في بيان أن الأحكام التي شرعت لحاجة الناس، ورفع الحرج عنهم، وتحقيق مصالحهم، لا يجوز حصرها في بيئة معينة، أو بقعة جغرافية محدودة، وإنما يمكن تعميمها على كل ما يشابهها، إذا علمت علمها، وتوافرت شروط القياس، وهذا تأكيد على عالمية الشريعة ومراعاتها لحاجات الناس جميعاً، وفي كل مكان.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في سؤال أساس هل بيع العرايا خاص بثمار النخيل فقط؟ أو بصيغة أخرى هل الرخصة جاءت في المحاصيل التي يحتاجها الناس لمعاشهم فتندسحب على المجتمعات والبيئات الأخرى؟ أم خاصة فقط في الثمار التي يحتاجها أهل المدينة فلا يقاس غيرها علمها؟

منهجية البحث:

اتبع الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث استعرض أقوال فقهاء المذاهب من خلال النصوص التي اعتمدوا عليها، وناقش أدلتهم، وخلص إلى تبني الرأي الذي أعتقد أنه الراجح في المسألة، بناء على قوة الأدلة التي استند عليها، وحرص على تخريج الأحاديث الواردة في المسألة، واستقراء آراء المذاهب من كتب أصحابها المعتمدة في المذهب.

الدراسات السابقة:

لقد تم التعرض لهذه المسألة في مختلف كتب ومراجع الفقهاء السابقين، وفي مختلف المذاهب، في بابي البيوع، والربا، تحت عنوان بيع العرايا، أما الأبحاث الحديثة فلم أعثر إلا على بحثين:

الأول: للأستاذ الدكتور عبد الله بن مبارك آل سيف، منشور على شبكة الألوكة بعنوان "العرايا في غير الرطب والتمر"، حيث حصر أقوال العلماء في ثلاثة آراء، وتحدث عن سبب الخلاف في المسألة، مناقشاً بعض الأدلة بشكل مقتضب، بينما تبين لي من خلال البحث أنّ في المسألة أربعة آراء وليس ثلاثة، إضافة إلى مناقشة الأدلة بشكل تفصيلي، وبيان أسباب الترجيح.

الثاني: للدكتور عبد الله الفضلي، بعنوان "بيع العرايا دراسة فقهية"، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهننا/ دقهلية، ع ٢٥٤، مج ١، م ٢٠٢٢، حيث قسم البحث إلى خمسة مباحث، تحدث في المبحث الأول عن معنى العرايا لغة واصطلاحاً وسبب التسمية، وفي المبحث الثاني عن حكم العرايا، وفي المبحث الثالث عن شروط صحة بيع العرايا، وفي المبحث الرابع عن العرايا في غير النخيل، وفي المبحث الخامس عن التخريج الفقهي على حكم العرايا، وخلص إلى تبني رأي الحنابلة في المشهور من مذهبهم القائل بأن الرخصة في بيع العرايا مقصورة على ثمرة النخيل دون غيرها.

تقسيم البحث:

قسمت البحث إلى أربعة مطالب وخاتمة، تحدثت في المطلب الأول: عن مفهوم العرايا لغة، واصطلاحاً، وصورتها، وحكمها، وبينت في المطلب الثاني: آراء الفقهاء في تكييف بيع العرايا، ووضحت في المطلب الثالث: آراء الفقهاء في بيع العرايا في غير النخيل، وفي المطلب الرابع: مناقشة الأدلة والترجيح، ثم الخاتمة.

المطلب الأول: مفهوم العريا لغة واصطلاحاً وصورتها وحكمها.

العرايا لغة: مفردها عرية: وهي النخلة يعريها صاحبها رجلاً آخر، والفعل منه الإعرء، وأعرأه النخلة: وهبه ثمرة عامها، واستعرى الناس أكلوا الرطب، والعرية: النخلة المعرأة، والتي أكل ما عليها، وما عزل من المساومة عند بيع النخل، ويجوز أن تكون العرية مأخوذة من عرى يعرى كأنها عريت من جملة التحريم أي حلت وخرجت منها^(١).

اصطلاحاً:

الحنفية: عرفها السرخسي: "أن يهب الرجل ثمر نخله من بستانه لرجل، فيعطيه مكان ذلك تمرًا محدودًا بالخرص"^(٢).

المالكية: عرفها الدسوقي: "ثمر نخل، أو غيره، ييبس ويذخر، يهبها مالكها، ثم يشتريها من الموهوب له، بثمر يابس إلى الجذاذ"^(٣).

الشافعية: عرفها الشافعي: "بيع الرطب خرصًا على رؤوس النخل، بمكيله تمرًا على الأرض، في خمسة أوسق أو أقل مع تعجيل القبض"^(٤).

الحنابلة: عرفها المرادوي: "بيع الرطب في رؤوس النخل خرصًا، بمثله من التمر كيلاً، فيما دون خمسة أوسق، لمن به حاجة إلى أكل الرطب، ولا ثمن معه"^(٥).

صورة بيع العرايا:

أن يشتري الإنسان أكل الثمار طازجة، ولا يملك من النقود ما يشتريها به، لكنه يملك من جنس هذه الثمار ما يذخره يابسًا من الموسم السابق، كالتمر مقابل الرطب، أو الزبيب مقابل العنب، أو التين مقابل القطين وهكذا... فيقوم بمعاوضة الجاف منها بالطازج بمثله كيلاً إذا جف، بتقدير ذلك خرصًا (تخمينًا)، بحيث يأكل منه طازجًا على الشجر طيلة موسمه، وهذا هو المعنى الأظهر كما بينه الحنابلة والشافعية، بينما الحنفية والمالكية تختلف الصورة عندهم بحيث يتضرر المعري من دخول المعري له فهب أو يبتاع.

(١) ابن منظور، لسان العرب، ٥٠/١٥، الأزهرى، تهذيب اللغة، ٩٨/١، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص ١٣١١.

(٢) السرخسي، المبسوط، ١٩٣/١٢.

(٣) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ١٧٩/٣.

(٤) الماوردي، الحاوي الكبير، ٤٤٤/٥.

(٥) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٦٣/١٢.

حكم بيع العريا:

الأصل فيه المنع؛ لأن صورته تحتوي على ربا الفضل، والنساء، والمزابنة(١)، وهو محرم؛ فهو بيع ثمر بجنسه مجهول التماثل- وهو كالعلم بالتفاضل- ومؤجلاً، وبيع مكيل يابس بمجهول وهو الطازج، وبيع الطعام بالطعام متفاضلاً ونسيئاً؛ لأن الله حرم الربا بنوعيه، ونهى < عن المزابنة، ومع أن الأصل في بيع العريا هو المنع للعلل السابقة فقد رخص النبي < به لحاجة الناس ورفع الحرج عنهم.

النصوص التي رخصت بيع العرايا:

عن سهل بن أبي حثمة: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التمر بالتمر، ورخص في العرية أن تباع بخرصها، يأكلها أهلها رطباً»(٢).

ما حدث به بشير بن يسار، مؤلى بني حارثة، أن رافع بن خديج، وسهل بن أبي حثمة، حدثاه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة، التمر بالتمر، إلا أصحاب العرايا، فإنه قد أذن لهم»(٣).

عن زيد بن ثابت: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص بعد ذلك في بيع العرية بالرطب، أو بالتمر، ولم يرخص في غيره»(٤)، وفي رواية مسلم: «أنه رخص بعد ذلك في بيع العرية بالرطب، أو بالتمر، ولم يرخص في غير ذلك»(٥).

وعن زيد بن ثابت: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرية يأخذها أهل البيت بخرصها تمرًا، يأكلونها رطباً»(٦).

عن بشير بن يسار، مؤلى بني حارثة، أن رافع بن خديج، وسهل بن أبي حثمة، حدثاه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المزابنة التمر بالتمر، إلا لأصحاب العرايا، فإنه قد أذن لهم، وعن بيع العنب بالزبيب، وعن كل تمر بخرصه»(٧).

(١) المزابنة: هي بيع الرطب على النخيل بتمر مجذوذ، مثل كيله، تقديرًا، الجرجاني: علي بن محمد، كتاب التعريفات، ط ١، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، ص ٢١١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، باب بيع الثمر على رؤوس النخل، حديث رقم ٢١٩١، ٧٦/٣.

(٣) متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخيل، حديث رقم ٢٣٨٣، ١١٥/٣، صحيح مسلم، باب تحريم بيع الرطب بالتمر الا في العرايا، حديث رقم ١٥٤٠، ١١٧٠/٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، باب بيع المزابنة، حديث رقم ٢١٨٤، ٧٥/٣.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم بيع الرطب الا في العرايا، حديث رقم ١٥٣٩، ١١٦٨/٣.

(٦) مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم بيع الرطب بالتمر الا في العرايا، حديث رقم ١٥٣٩، ١١٦٩/٣.

(٧) الترمذي، سنن الترمذي، ٥٨٨/٣، قال الترمذي: هذا حديث حسن، صحيح، غريب من هذا الوجه، وصححه الألباني.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا فِي خُمْسَةِ أَوْسُقٍ، أَوْ دُونَ خُمْسَةِ أَوْسُقٍ» (١).

المطلب الثاني: آراء الفقهاء في تكييف بيع العرايا.

أولاً: الحنفية:

كيفها الحنفية أنها هبة، وليست بيعاً، قال السرخسي: "وتفسير العرية أن يهب الرجل ثمر نخله من بستانه لرجل، ثم يشق على المعري دخول المعري له في بستانه كل يوم؛ لكون أهله في البستان، ولا يرضى من نفسه خلف الوعد، والرجوع في الهبة، فيعطيه مكان ذلك تمرًا محدودًا بالخرص؛ ليدفع الضرر عن نفسه؛ ولا يكون مخالفاً للوعد، وهذا عندنا جائز؛ لأن الموهوب لم يصر ملكاً للموهوب له ما دام متصلاً بملك الواهب، فما يعطيه من التمر لا يكون عوضاً عنه، بل هبة مبتدأة، وإنما سمي ذلك بيعاً مجازاً؛ لأنه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد (٢)، وسبب تكييفها بالهبة والعطية أن النبي > نهى عن بيع التمر بالتمر وهي المزابنة، وكذلك نهى عن بيع التمر بالتمر بغير مماثلة، وقد بيع كيل في أحدهما، لأن الخرص ليس بمعيار شرعي تظهر فيه المماثلة، فدل ذلك أن العرية المرخص فيها ليست ببيع حقيقة، بل هي عطية، ولأن العرية هي العطية لغة (٣)، وقد نوقش الحنفية في قولهم أن فيه رد ومخالفة لأحاديث النبي >، الذي نص فيها على الرخصة في بيع العرية بخرصها، وإبطال لفائدها ومعناها (٤)، قال ابن رشد: "والعجب منه أنه سهل عليه أن يستثنى من النهي، عن الرجوع في الهبة التي لم يقع فيها الاستثناء بنص الشرع، وعسر عليه أن يستثنى مما استثنى منه الشارع، وهي المزابنة" (٥).

ثانياً: المالكية:

كيف المالكية العرية بأنها تبدأ هبة ثم تنقلب بيعاً، قال ابن رشد: "أن الرجل كان يهب النخلات من حائطه فيشق عليه دخول الموهوب له عليه، فأبيع له أن يشتريها بخرصها تمرًا عند الجذاذ" (٦). والفرق بين الحنفية، والمالكية، رغم اتفاقهم أنها تبدأ هبة، أن المالكية يختلفون عن الحنفية في صفة الرخصة فيها،

(١) البخاري، صحيح البخاري، باب بيع الثمر على رؤوس النخل، حديث رقم ٢١٩٠، ٧٦/٣، مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم بيع

الرطب بالتمر الا في العرايا، حديث رقم ١٥٤١، ١١٧١/٣.

(٢) السرخسي، المبسوط، ١٩٣/١٢.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٩٤ / ٥، السرخسي، المبسوط، ٦/٢٣.

(٤) ابن رشد الجد، المقدمات الممهدة، ٥٣٣/٢.

(٥) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١٧٧/٢.

(٦) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١٧٥/٢.

فيعتبرونها استثناء من المزابنة، فهي من جملة البيع، بينما الحنفية يرون الرخصة فيها من باب رجوع الواهب عن هبته^(١).

ثالثاً: الشافعية والحنابلة:

أنها تقع بيعاً ابتداءً؛ وذلك لأنها رخصة من بيع المزابنة، قال الشافعي: "والأحاديث قبله تدل عليه، إذا كانت العرايا داخلة في بيع الرطب بالتمر، وهو منهي عنه في المزابنة، وخارجة من أن يباع مثلاً بمثل بالكيل، فكانت داخلة في معان منهي عنها كلها، خارجة منه منفردة بخلاف حكمه، إما بأن لم يقصد بالنهي قصدها، وإما بأن أرخص فيها من جملة ما نهى عنه"^(٢)، وقال المرادوي: "العرايا بيع الرطب على رؤوس النخل"^(٣).

الراجح في تكييف بيع العرية:

بعد استعراض آراء المذاهب في تكييف العرايا، نرى أنّ الحنفية خالفوا الجمهور، فاعتبروها هبة وعطية، بينما المالكية، والشافعية، والحنابلة، اعتبروها بيعاً، وهو الذي أتبنى ترجيحه للأدلة التالية^(٤):

أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على تسميتها بيعاً في أحاديثه الشريفة.

أنّ العرايا مستثناة من المزابنة التي هي بيع التمر بالرطب، فالعرايا بيع؛ لأنّ الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً.

أنّ الرخصة تقتضي تقديم حظر، وهذا يتصور في البيع، ولا يتصور في الهبة.

أنّ العرايا رخصة بعد الحظر بجواز بيعها، والبيع فيه عوض ومعوض.

أنّ الرخصة لحاجة المشتري لأكل الرطب، وليس معه ثمن إلا التمر.

أنّه اعتبر فيها المساواة بالخرص، ولا يجوز ذلك إلا في بيعها بجنسها، والخرص لا يتصور في الهبة؛ وإنما يجوز بالقليل والكثير وبغير شيء.

أنّها أبيعحت بقدر مخصوص، ولو كانت هبة لما قيدت.

وقال ابن المنذر: "الذي نهى عن المزابنة هو الذي أرخص في العرايا، وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم

أولى، والقياس لا يصار إليه مع النص، مع أن في الحديث أنه أرخص في العرايا"^(٥).

(١) المرجع السابق.

(٢) الشافعي، الأم، ٥٤/٣.

(٣) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٦٣/١٢.

(٤) القرافي، الذخيرة، ١٩٩/٥، الماوردي، الحاوي الكبير، ٤٤٩/٥، ابن قدامة، المغني، ٥٨/٤.

(٥) ابن قدامة، المغني، ٥٨/٤.

المطلب الثالث: آراء الفقهاء في بيع العرايا في غير النخيل

بينت في المطلب السابق، أنّ جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة، هم الذين يجيزون بيع العرايا، خلافاً للحنفية، الذين يكيّفونها هبة، وأما آراؤهم في غير النخيل، فيمكن تفصيلها كالآتي:

أولاً: الحنفية:

من خلال النظر في مراجع الحنفية المتوفرة، فإنّ رأيهم يحتمل أحد أمرين: الأول: أنّ العرايا لا تصح في غير النخيل؛ لما يعتري الأمر من المزابنة، وبيع الجنس متفاضلاً أو نساء، وكذلك كثرة الصياغات التي حورت المعاملة من ظاهر البيع إلى تكيّفها هبة، وحصرها بين الطرفين الأصليين؛ فلا يجوز هبتها لطرف آخر، مما قد يرجح عدم الجواز في غيرها من الثمار وهو الأظهر والذي يتفق مع قولهم بتكيّف العرايا على الهبة، الثاني: وهو مرجوح أنّه يصح في كل الثمار بناء على تكيّف الفعل بالهبة، وليس رخصة من المزابنة، بالتالي فلا تخضع لصور الربا، وإنما يبقى الأمر في إطار الأعطيات والهبات.

ثانياً: المالكية:

ذهب المالكية في المشهور عندهم، إلى جوازها في كل ما ييبس ويدّخر من الثمار^(١)، بل إنّ ابن رشد الجد لم يقيدتها بما ييبس ويدّخر، وإنما أجازها في كل الثمار، حيث قال: "والعريّة تجوز في الثمار كلها كان مما يدّخر، أو مما لا يدّخر، لعام واحد وأعوام كثيرة"^(٢)، وهناك قول ثالث يقصرها على الرطب والعنب^(٣). وأدلة المالكية على جوازها في النخل وغيره^(٤):

١- لأنّ هذا الوصف- ييبس ويدّخر- ضابط معروف الزكاة، وهو وارد في محل النص، فيغلب على الظن أنّه ضابط معروف العريّة، وأنّاط الأصحاب به الحكم وجوداً وعدمًا، بمعنى أنّها لا تصح في كل ما لا ييبس ولا يدّخر، فلو كان الرطب أو العنب من الثمار التي لا تيبس ولا تدّخر لما جازت العريّة فيهما.

(١) الإمام مالك، المدونة، ٢٨٤/٣، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ٦٥٤/٢، القرافي، الذخيرة، ١٩٩/٥، بداية المجتهد،

٢٣٢/٢، الدردير، شرح الدردير، ١٣١/٢، النفراوي، الفواكه الدواني، ١٢١/٢.

(٢) ابن رشد الجد، المقدمات الممهّدات، ٥٣٣/٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) القرافي، الذخيرة، ١٩٩/٥، ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، ٧٣٢/٢.

٢- لأنها أبيحت للمعروف، أو لنفي الضرر عن رب الحائط بتكرر المعرى عليه، وهذا الوصف عام فيعم الحكم موارد، أي أن علة الإباحة قصد المعروف والإحسان بالتالي تباح في كل قصد مشابه.

ثالثاً: الشافعية:

المشهور عند الشافعية أنّ بيع العرايا يصح في الرطب والعنب فقط، دون غيرهما من الثمار، قال الشافعي: "والعرايا من العنب كهي من التمر لا يختلفان"^(١)، وهناك قول ثان في المذهب أنها تجوز في كل الثمار، ودليل القول الأول المعتمد وهو جوازها في الرطب والعنب دون غيرهما:

النص، وهو ما رواه زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْخَصَ فِي الْعَرَايَا وَالْعَرَايَا بَيْعُ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ وَالْعِنَبِ بِالزَّيْبِ^(٢).

القياس، لأنهما يشتركان دون سواهما من الأشجار في بروز الثمرة، وإمكان الخرص، ووجوب الزكاة، وحصول الاقتيات، وكثرة تبييسهما، والحاجة إلى أكل رطبها^(٣)، وأما غيرها من الثمار، فلا يثبت فيها الخرص؛ فلا يستطيع المخمن تقديرها لتفرق ثمارها، واستتارها بالورق^(٤).

ودليل القول الثاني: وهو جوازها في سائر الثمار؛ لأنها جوزت للحاجة، والحاجة تعم جميع الثمار، ويجوز بيع رطبها ببابسها خرصاً، وهذا ما يقتضيه القياس؛ فالناس تشتهي رطبة كما تشتهي الرطب والعنب، وكذلك لتشابه العرايا بالمساقاة؛ فهي تجوز في الرطب والعنب وغيرها من الثمار^(١).

(١) الشافعي، الأم، ٥٥/٣.

(٢) قال النووي: ولم أقف على النص الذي ذكره في شيء من الأحاديث، النووي، المجموع شرح المذهب، ٧٣/١١، وقال ابن حجر: حديث «زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ: أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلًا مُخْتَابِينَ مِنَ الْأَنْصَارِ شَكُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّ الرُّطَبَ يَأْتِي وَلَا نَقْدَ بَأْيَدِيهِمْ يَبْتَاعُونَ بِهِ رُطْبًا يَأْكُلُونَهُ مَعَ النَّاسِ، وَعِنْدَهُمْ فَضُولٌ قُوتٍ مِنْ تَمْرٍ، فَرَخَّصَ لَهُمْ أَنْ يَبْتَاعُوا الْعَرَايَا بِخَرْصِهَا مِنَ التَّمْرِ». هَذَا الْحَدِيثُ ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ فِي الْأَمِّ وَالْمُخْتَصَرِ بِغَيْرِ إِسْنَادٍ، فَقَالَ: قِيلَ لِمُحَمَّدِ بْنِ لَيْبِدٍ أَوْ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ لَيْبِدٍ لِرَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، إِمَّا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَإِمَّا غَيْرُهُ: مَا عَرَايَاكُمْ هَذِهِ؟ قَالَ: فُلَانٌ، وَفُلَانٌ، وَسَمَى رَجُلًا مُخْتَابِينَ، فَذَكَرَهُ، وَذَكَرَهُ فِي اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ، فَقَالَ: وَالْعَرَايَا الَّتِي أَرْخَصَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فِيهَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدُ بْنُ لَيْبِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَقُلْتُ: مَا عَرَايَاكُمْ هَذِهِ؟ فَذَكَرَ نَحْوَهُ، وَذَكَرَهُ الْأَبِيهَيْمِيُّ فِي الْمَعْرِفَةِ عَنِ الشَّافِعِيِّ مَعْلَقًا أَيْضًا. وَقَدْ أَنْكَرَهُ مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ عَلَى الشَّافِعِيِّ، وَرَدَّ عَلَيْهِ ابْنُ سُرَيْجٍ إِنْكَارَهُ، وَلَمْ يَذْكَرْ لَهُ إِسْنَادًا، وَقَالَ ابْنُ حَرَمٍ: لَمْ يَذْكَرْ الشَّافِعِيُّ لَهُ إِسْنَادًا فَبَطَلَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ حُجَّةٌ، وَقَالَ الْمَاوَرِدِيُّ: لَمْ يُسْنِدْهُ الشَّافِعِيُّ لِأَنَّهُ نَقَلَهُ مِنَ السَّبْرِ، ابن حجر، التلخيص الحبير، ٧٠/٣.

(٣) الماوردي، الحاوي الكبير، ٢١٩/٥.

(٤) الشافعي، الأم، ٥٥/٣.

الترجيح بين قول الشافعية:

وحجة الشافعية على القول الأول في اقتصاره على العنب لا تسلّم؛ وذلك لأنّ النص لم يثبت كما أشار النووي، وكذلك بين أنّ رواية الترمذي "عن سهل بن أبي حثمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة التمر بالتمر إلا لأصحاب العرايا فإنه قد أذن لهم، وعن بيع العنب بالزبيب وعن كل ثمر بخرصه"^(٢) تُشعر بأنّ العنب لا يعطى حكم التمر؛ لأنه فصله من الاستثناء وجعله مع بقية الثمر، فالصواب أن ذلك إنما ثبت بالقياس، وهو الذي يقتضيه كلام الشافعي فإنه لم يذكر غيره^(٣)، كذلك قوله باقي الثمار لا تخرص أيضًا لا يسلم؛ فهناك الكثير من الثمار التي تخرص كالزيتون، والتين، وغيرها وكذلك الزروع كالقمح، والشعير، بالتالي بما أنه ثبت إلحاق العنب بالتمر بالقياس؛ ولأنّ باقي الثمار يمكن خرصها يصبح القول الثاني اقرب للصواب والله أعلم، إضافة إلى ذلك، أنّ الماوردي ذكر الخلاف بين علماء الشافعية في ثبوت إلحاق العنب بالرطب هل ثبت بالنص أم بالقياس فقال: "اختلف أصحابنا هل جازت في الكرم نصًا أو قياسًا على وجهين: أحدهما: وهو قول البصريين أنها جازت في الكرم نصًا مرويًا عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أخص في العرايا والعرايا بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب، والوجه الثاني: وهو قول ابن أبي هريرة وطائفة من البغداديين أنها جازت في الكرم قياسًا على النخل لبروز ثمرتها وإمكان الخرص فيهما وتعلق الزكاة بهما ثم يعتبر في بيع الزبيب بالعنب الشروط المعتبرة في بيع التمر بالرطب"^(٤).

رابعًا: الحنابلة:

ذهب الحنابلة في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال^(٥):

الرواية الأولى: وهو المشهور في المذهب، لا يجوز بيع العريا في غير النخيل، إلا إذا كانت ثمرته لا تجري فيها الربا.

الرواية الثانية: جوازه في العنب والرطب فقط.

الرواية الثالثة: جوازه في سائر الثمار، وهو اختيار القاضي، وابن تيمية الذي جوزه كذلك في الزروع.

(١) العمراني ، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ٢١٤/٥، الروياني، بحر المذهب، ٥٠٩/٤ ، النووي، المجموع شرح المذهب،

٧٢/١١، الشريبي، مغني المحتاج، ٥٠٧/٢.

(٢) سبق تخريجه في ص ٦.

(٣) النووي، المجموع شرح المذهب ، ٧٣/١١.

(٤) الماوردي، الحاوي، ٢١٩/٥.

(٥) ابن قدامة، المغني، ٦٤/٤، البهوتي، الروض المربع، ٢٦١/٢، المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٧٥/١٢.

دليل الحنابلة على القول الأول^(١):

١- من السنة: حَدَّثَنِي بُشَيْرُ بْنُ يَسَارٍ، مَوْلَى بَنِي حَارِثَةَ، أَنَّ رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ، وَسَهْلَ بْنَ أَبِي حَثْمَةَ، حَدَّثَاهُ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُرَابِنَةِ، الثَّمَرِ بِالثَّمَرِ، إِلَّا أَصْحَابَ الْعَرَايَا، فَإِنَّهُ قَدْ أُذِنَ لَهُمْ»^(٢)، وَعَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّهُ رَخَّصَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيْعِ الْعَرِيَّةِ بِالرُّطْبِ، أَوْ بِالثَّمَرِ، وَلَمْ يُرَخَّصْ فِي غَيْرِ ذَلِكَ»^(٣)، وجه الدلالة تخصيص العرية بالتمر؛ لأن المزبنة بيع التمر كأيلاً.

٢- لأن الأصل يقتضي تحريم بيع العرية، وإنما جازت في ثمرة النخيل رخصة، ولا يصح قياس غيرها عليها لوجهين: أحدهما: أن غيرها لا يساويها في كثرة الاقتيات بها، وسهولة خرصها، وكون الرخصة في الأصل لأهل المدينة، وإنما كانت حاجتهم إلى الرطب دون غيره، الثاني: أن القياس لا يعمل به إذا خالف نصاً، وقياسهم يخالف نصوصاً غير مخصوصة، وإنما يجوز التخصيص بالقياس على المحل المخصوص، «ونهي النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع العنب بالزبيب» لم يدخله تخصيص فيقاس عليه، وكذلك سائر الثمار^(٤).

ودليل الحنابلة على القول الثاني: القياس: لأن العنب كالرطب في وجوب الزكاة فيهما، وجواز خرصهما، وتوسيقهما، وكثرة تبييسهما، واقتياتهما في بعض البلدان والحاجة إلى أكل رطبهما، والتنصيص على الشيء يوجب ثبوت الحكم في مثله. ولا يجوز في غيرهما؛ لاختلافهما في أكثر هذه المعاني، فإنه لا يمكن خرصها؛ لتفرقها في الأغصان، واستنارها بالأوراق، ولا يقتات يابسها، فلا يحتاج إلى الشراء به^(٥).

ودليل الحنابلة على القول الثالث: أن إباحة العرايا للحاجة، والقياس يقتضي جوازها في كل الثمار، حيث رجح ابن تيمية قول الجمهور: بأن ما ثبت على خلاف القياس، يقاس عليه إذا توافرت فيه شروط القياس؛ فما عُلمت علته يلحق به ما شاركه في العلة، سواء قيل: إنَّه على خلاف القياس أو لم يُقل، وما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع، حيث إنَّ الجمع بدليل العلة كالجمع بالعلة، ولهذا كان الصحيح أن العرايا يلحق بها ما كان في معانيها^(٦).

خامساً: الظاهرية:

ذهب الظاهرية إلى قصر جواز العرايا في الرطب دون غيره من الثمار؛ وذلك لأن نصوص الأحاديث دلت على ذلك دون غيره، قال ابن حزم: "ولا يجوز حكم العرايا المذكور في شيء من الثمار غير ثمار النخل"^(٧).

(١) ابن قدامة، المغني، ٦٤/٤ .

(٢) سبق تخريجه ص ٦.

(٣) سبق تخريجه ص ٦.

(٤) أبو الفرج، عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، ٧٦/١٢.

(٥) المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ٧٦/١٢.

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥٥٥/٢٠.

(٧) ابن حزم، المحلى بالآثار، ٢٩٨/٧.

وحجته: عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُزَابَنَةِ»، "وَالْمُزَابَنَةُ: بَيْعُ تَمْرٍ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ كَيْلًا، وَبَيْعُ الرَّيْبِ بِالْعَنْبِ كَيْلًا، وَعَنْ كُلِّ تَمْرٍ بِخَرْصِهِ"^(١).

وبعد استعراض آراء المذاهب الخمسة أرى أنهم انقسموا في المسألة إلى أربعة أقوال، وهي:

الأول: المنع مطلقاً في غير (النخيل) الرطب، وهو المشهور عند الحنابلة، ومذهب الظاهرية.

الثاني: جواز العرايا في النخيل والعنب فقط دون غيرها من الثمار، وهو المشهور عند الشافعية، وقول عند الحنابلة.

الثالث: جواز العرايا في كل ما يبس ويدخر من الثمار، وهو المشهور من مذهب المالكية، وقول عند الحنابلة.

الرابع: جوازها في كل الثمار سواءً يدخر أم لا، وهو قول عند المالكية، وقول عند الشافعية، وقول عند الحنابلة، ورأي ابن تيمية، وحتى ألحق بها المزروعات.

المطلب الرابع: مناقشة الآراء والترجيح

أولاً: بالنسبة للرأي الأول (المنع مطلقاً في غير النخيل) فقد استندوا لأمرين:

الأحاديث الصحيحة التي خصت العرايا الجائزة بالرطب دون غيره.

وهذا منطقي ومقبول لأهل المدينة المنورة، لأن شجرة النخيل هي الشجرة الأكثر زراعة في المدينة المنورة، والتي كانت حاجة الناس إلى ثمرها (الرطب) أكثر من غيرها، بالتالي عندما طلبوا من النبي < ذلك أباحها لهم، ولا تعني إباحتها تحريم غيرها، بالذات أن باقي الثمار لم ترتق لمستوى الحاجة كما هو حال الرطب بالنسبة لأهل المدينة المنورة.

أنه لا يجوز القياس على الرخصة.

وهذا غير مسلم، لأن المسألة خلافية بين العلماء، والجمهور على جواز ذلك إذا توفرت شروط القياس وعلمت العلة، قال الكيا: "إنما يمنع القياس على الرخص إذا كانت مبنية على حاجات خاصة لا توجد في

(١) مسلم، صحيح مسلم، باب تحريم بيع الرطب إلا في العرايا، حديث رقم: ١٥٢٤، ٣/١١٧١.

غير محل الرخصة، فيمتنع القياس لعدم الجامع"^(١)، وقال القرطبي: "يحتمل التفصيل بين أن لا يظهر للرخصة معنى فلا يقاس عليها، وبين أن يظهر فيقاس"^(٢)، وكذلك رأي ابن تيمية التي ذكرته في ثنايا البحث.

ثانياً: أما الرأي الثاني فألحق جواز العرايا بالعنب على جوازها في الرطب لأمرين:

ثبوت ذلك بالنص.

وقد بينت عدم ثبوته، بل إن النص يدل على خلاف ذلك، حيث يثبت حرمة بالمزابنة، ولم يكن الاستثناء في النصوص الحديثية إلا للرطب.

القياس، حيث أبيحت العرايا بالعنب، لتشابه العلة بينه وبين الرطب، في الخرص، وإيجاب الزكاة، والتببس، واللاقتيات، وهو الدليل الأقوى في اعتماد إلحاق العنب الرطب، وهذا ما يظهر جلياً من خلال مناقشة علماء الشافعية كما أوردها الماوردي.

وهنا أقول: إنَّ العنب ليس أولى من غيره بالإلحاق بالرطب بالقياس، فما ينطبق على العنب ينطبق على غيره من ثمار التين، واللوز، والزيتون، وسائر الثمار التي تدخر وتقتات، ويحصل فيها الخرص، وورود النص على العنب في حديث سهل بن أبي حثمة لانتشار زراعته في المدينة إلى جوار النخل وليس تخصيصاً له دون غيره.

ثالثاً: أما الرأي الثالث (أنها تجوز فيما يدّخر ويبس من الثمار).

فلا مسوغ لقصر جواز العرايا على ما يبس ويدّخر من الثمار، طالما أن الحاجة في غيره مما لا يبس ويدّخر مساوية له، قال اللخمي من المالكية: "تجوز في المدّخر وغيره لأنها أبيحت للمعروف أو لنفي الضرر... وهذا وصف عام فيعم الحكم مواردته"^(٣).

الترجيح:

لذلك فإني أميل إلى ترجيح القول الرابع وهو إباحة العرايا في كل الثمار، وحتى المزروعات، وذلك للأسباب التالية:

إنَّ الرخصة جاءت هنا للحاجة؛ والحاجة متوفرة في باقي الثمار كما هو الحال في الرطب، خاصة في المناطق التي يكون فيها ثمار الأشجار بالنسبة لأهلها كثمار النخيل بالنسبة لأهل المدينة، فحاجة أهل الشام لثمار

(١) (الزركشي، البحر المحيط، ٧/٧٥).

(٢) (المرجع السابق)

(٣) (القرافي، الذخيرة، ٥/١٩٩).

العنب، والفريكة، والزيتون، كحاجة أهل المدينة للربط، وكذلك حاجة شمال بلاد الشام، وتركيا لثمار التين، والمشمش، ومختلف اللوزيات، هي كحاجة أهل المدينة لثمار الربط، وحاجة بعض الدول في شرق آسيا والهند للثمار والمزروعات الغالبة في بلادهم، كحاجة أهل المدينة للربط، وهكذا في كل بقعة جغرافية مع ثمارها في مختلف أنحاء الكرة الأرضية.

إنّ كثيراً من الرخص جاءت لأشخاص معينين، أو لأسباب خاصة، ثم أصبحت لعامة الناس، إلا ما بين النبي < خصوصيته، والقاعدة تقول: إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(١).

إنّ إباحة العرايا في مختلف الثمار ينسجم مع كون الإسلام ديناً للناس كافة، وليس خاصاً بقوم معين، أو بيئة معينة، وهم أهل المدينة، أو كما يطلق عليه أعداء الدين، أنه فقه بدوي، ولا يصلح لعامة الناس، لأنه لا يلي حاجاتهم.

إنّ إباحة العرايا في مختلف الثمار ينسجم مع مقاصد الشريعة التي تراعي حاجات الناس؛ خاصة أنا تختلف باختلاف بيئاتهم، وتقدير حاجات الناس منهج شرعي، وأنزل الفقهاء الحاجة منزلة الضرورة^(٢).

إنّ النفس تشتهي أكل الثمار في رطوبتها، كما تشتهي الربط فكيف نبيحها في الربط ونمنعها في غيره. إنّ إباحة العرايا في غير النخيل فيه مصلحة راجحة بالتوسعة على الناس، كما في الربط، يقول الشاطبي تحت فصل أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني: "وبيع الربط في اليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر، وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة"^(٣) وهذا ينسجم مع قاعدة ما حرم سدّاً للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة^(٤)، قال ابن القيم: "وما حرم سدّاً للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل"^(٥).

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الرخص المنصوص عليها إذا كانت مما يعقل معناه، يمكن أن يقاس عليها غيرها من الجزئيات التي تشابهها في علة الحكم، وقد ذهب ابن تيمية إلى ترجيح رأي الجمهور، بأن ما ثبت على خلاف القياس يقاس عليه إذا توافرت فيه شروط القياس، فما علّمت علته يلحق به ما شاركه في العلة، وما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع حيث أن الجمع بدليل العلة كالجمع بالعلة، لذلك قال: "الصحيح

(١) الرازي، المحصول، ١٢٥/٣.

(٢) آل بورنو، محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، ٦٨/٣، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٩/١٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٥٢٠/٢.

(٤) آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ٩٢/١.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤٠٨/٣.

أن العرايا يلحق بها ما كان في معناها"^(١)، وقال الغزالي: "ما استثنى عن قاعدة سابقة ويتطرق إلى استثنائه معنى فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى وشارك المستثنى في علة الاستثناء مثاله: استثناء العرايا؛ فإنه لم يرد ناسخا لقاعدة الربا، ولا هادما لها؛ لكن استثنى للحاجة، فنقيس العنب على الرطب؛ لأننا نراه في معناه"^(٢)، وقال الماوردي: "وليس عند الشافعي باب يمتنع فيه القياس إذا اجتمعت شروطه... نعم لنا رخص لا يجوز القياس عليها، لا لأجل أنها رخص؛ بل لأنه لم يوجد فيها شروط القياس، كرخص السفر"^(٣).

الختامة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

المقصود ببيع العرايا: "هو بيع الرطب على أشجار النخيل خرصاً بمثله من التمر كيلاً فيما دون خمسة أوسق".

الأصل في حكم بيع العرايا المنع؛ لما فيه من ربا الفضل، والنساء، والمزابنة، إلا أنه أبيع رخصة؛ لحاجة الناس؛ ورفع الحرج عنهم.

رجح البحث تكييف العرايا بما ذهب إليه الجمهور أنها بيع، خلافاً للحنفية، الذين كيفوها هبةً، وأهم أدلة الجمهور على صحة هذا التكييف، أن النبي < نص على تسميتها بيعاً في أحاديثه الشريفة، إضافةً للأدلة العقلية الأخرى التي تؤكد هذا المعنى.

ذهب الفقهاء في مسألة بيع العرايا في غير النخيل إلى أربعة آراء، وهي:

المنع مطلقاً في غير النخيل، وهو المشهور عند الحنابلة، ومذهب الظاهرية.

جواز العرايا في النخيل والعنب فقط، دون غيرهما من الثمار، وهو المشهور عند الشافعية، وقول من الحنابلة.

جواز بيع العرايا في كل ما يبس ويُدخّر من الثمار، وهو المشهور عند المالكية، وقول عند الحنابلة.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٠٢/٢٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣٤٠/٢.

(٣) النووي، المجموع، ٨١/١١.

جواز بيع العرايا في كل الثمار، سواءً يُدَّخر ويبس أم لا، وهو قولٌ عند المالكية، وقولٌ عند الشافعية، وقولٌ عند الحنابلة، وهو رأي ابن تيمية وألحق به المزروعات.

رجح البحث القول الرابع، وهو جواز بيع العرايا في كل الثمار، دون اشتراط اليبس والادّخار، وإلحاق المزروعات بها وذلك:

- أ- لأنّ الرخصة جاءت هنا للحاجة؛ والحاجة متوفرة في باقي الثمار كما هو الحال في الرطب.
- ب- ولأنّ كثيراً من الرخص جاءت لأشخاص معينين، أو لأسباب خاصة، ثم أصبحت لعامة الناس.
- ت- ولأنّ إباحة العرايا في مختلف الثمار ينسجم مع كون الإسلام ديناً للناس كافة، وليس خاصاً بقوم معين، أو بيئة معينة.
- ث- ولأنّ إباحة العرايا في مختلف الثمار ينسجم مع مقاصد الشريعة التي تراعي حاجات الناس.
- ج- ولأنّ إباحة العرايا في غير النخيل فيه مصلحة راجحة بالتوسعة على الناس، كما في الرطب.
- ح- ولأنّ جمهور الفقهاء ذهبوا إلى أنّ الرخص المنصوص عليها إذا كانت مما يعقل معناه، يمكن أن يقاس عليها غيرها من الجزئيات التي تشابهها في علة الحكم.

ثانياً: التوصيات:

دراسة مسألة بيع العرايا في غير النخيل في المذهب الحنفي بشكل دقيق لتجليته والخروج برأي صريح حيث إنّ وقت البحث لم يسعفني لتجليته بشكل واضح.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع:

- الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، ط ١، ٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي: بيروت.
- الأصبحي، مالك بن أنس، المدونة، ط ١، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير، ط ١، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة.
- البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع بشرح زاد المستنقع مختصر المقنع، المحقق: خالد المشيخ وآخرون، ط ١، ١٤٣٨هـ، دار الركائز للنشر والتوزيع: الكويت.
- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، مَوْسُوعَةُ الْقَوَاعِدِ الْفِقْهِيَّةِ، ط ١، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، ط ٢، ١٣٩٥هـ، مصطفى البابي الحلبي: مصر.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن قاسم، ١٤١٦هـ.
- الجرجاني: علي بن محمد، كتاب التعريفات، ط ١، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: حسن قطب، ط ١، ١٤١٦هـ، مؤسسة قرطبة: مصر.
- ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، دار الفكر: بيروت.
- الدسوقي، محمد ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١٤٢٥هـ، دار الحديث: القاهرة.
- ابن رشد الجد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهديات، تحقيق: محمد حجي، ط ١، ١٤٠٨هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت: لبنان.
- الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، تحقيق: طارق السيد، ط ١، ٢٠٠٩م، دار الكتب العلمية.
- الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد تامر، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية: بيروت.
- السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، ١٤١٤هـ، دار المعرفة: بيروت.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، المحقق: مشهور آل سلمان، ط ١، ١٤١٧هـ، دار ابن عفان.
- ابن شاس، عبد الله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد لحرمر، ط ١، ١٤٢٣هـ، دار الغرب الإسلامي: بيروت.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تحقيق: رفعت عبد المطلب، ط ١، ٢٠٠١م، دار الوفاء: المنصورة.

- الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط ١، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية.
- العمراني، يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، ط ١، ١٤٢١هـ، دار المنهاج: جدة.
- الغزالي، محمد بن محمد، المستقصى في علم الأصول، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، ط ١، ١٤١٧هـ، مؤسسة الرسالة: بيروت.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصول، تحقيق: الدكتور طه العلواني، ط ٣، ١٤١٨هـ، مؤسسة الرسالة.
- أبو الفرج: عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي وآخرون، ط ١، ١٤١٥هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان: القاهرة.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط ٨، ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي، ط ١، ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربي: بيروت.
- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، ط ١، ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي: بيروت.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور آل سلمان، ط ١، ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع: المملكة العربية السعودية.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط ٢، ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية.
- الماوردى، أبو الحسن، الحاوى الكبير، دار الفكر: بيروت.
- المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط ٢، دار إحياء التراث العربي.
- مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي: بيروت.
- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ٣، ١٤١٤هـ، دار صادر: بيروت.
- النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية.
- النمري، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، المحقق: محمد ولد ماديك الموريتاني، ط ١، ١٤٠٠هـ، مكتبة الرياض الحديثة: الرياض.
- النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))، دار الفكر.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط ٢، ١٤٠٤هـ، دار السلاسل: الكويت.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

التفسير اللغوي في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس

لأبي بكر محمد بن قاسم الأنباري المتوفى (٣٢٨ هـ)

interpretation in the book of Al-Zaher in the meanings of people's words

الأستاذ المساعد قصي محمود خلف

كلية القانون والعلوم السياسية قسم القانون جامعة كركوك

Wjdanahmed66@gmail.com

هاونياز مصطفى رشيد

رئاسة جامعة كركوك قسم الشؤون العلمية

تاريخ استلام البحث: ٢٣/٧/٢٠٢٤ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ١/٩/٢٠٢٤ م



الملخص:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الغر الميامين. أما بعد: يتناول هذا البحث مستويات اللغة الأربعة في النصوص القرآنية التي احتج بها (أبو بكر الأنباري)، في كتابه (الزاهر في معاني كلمات الناس)، والبحث مقسم إلى مباحث أربعة بحسب الترتيب الآتي: تطرقنا في المبحث الأول للحديث عن المستوى الصوتي فقسمناه على ثلاث مطالب، تكلمنا في المطلب الأول عن الإحلال بين الصوائت القصيرة، وفي الثاني عن القلب المكاني، وفي الثالث عن الانسجام الصوتي. أما في المبحث الثاني: تكلمنا عن المستوى الصرفي وقسمتها على ثلاث مطالب، فتناولنا في المطلب الأول عن مورفيم المدمج، وفي الثاني عن ظاهرة العدول، وفي الثالث عن النسب. وفي المبحث الثالث تطرقنا بالحديث عن المستوى التركيبي (النحوي) وبدوره أيضاً مقسم على ثلاثة مطالب، تحدثت في المطلب الأول عن الاستثناء، وفي الثاني عن أسماء الأفعال، وفي الثالث عن الحذف. أما في المبحث الرابع تكلمنا عن المستوى الدلالي وبدوره فهو مقسم على مطلبين، ففي المطلب الأول تكلمنا عن ظاهرة المشترك اللفظي، وفي المطلب الثاني تكلمت عن ظاهرة التضاد. وبعد جردنا للنصوص القرآنية في كتاب (الزاهر)، وجدت بأن الكتاب يتضمن مئتين وعشر آية قرآنية في المستوى الدلالي وهي أكثر المستويات الواردة في الكتاب وبعدها ثلاثون آية ضمت المسائل النحوية وثمان وعشرون آية في المستوى الصوتي وسبع وعشرون في المستوى الصرفي وهي أقل المستويات.

كلمات مفتاحية: الصوت، الصرف، التركيب، الدلالة.

Summary:

Praise be to God, the Lord of the worlds, and prayers and peace be upon our master Muhammad and upon God and his companions.

As for after: the research deals with the four levels of language in the Qur'anic texts that Abu Bakr Al-Anbari protested in his book Al-Zaher in the meanings of people's words and the research is divided into chapters and investigations according to the following order:

In the first chapter, we talked about the sound level, so we divided it into three detectives, so we talked about the first research on the replacement between the

short sounds, in the second research on the spatial heart, and in the third research on sound harmony

As for the second chapter, we talked about the morphism level, which divided it into three investigations, so we dealt with in the first research on the combined morphim, in the second research on the phenomenon of adjustration, and in the third research on lineage.

In the third chapter, we talked about the structural level (grammatical), which in turn is also divided into three investigations, I talked about the first discussion about the exception, in the second discussion about the names of verbs, and in the third discussion on deletion.

In the fourth chapter, we talked about the semantic level, which in turn is divided into two researches. In the first discussion, we talked about the phenomenon of the verbal common, and in the second discussion, I talked about the phenomenon of anthesis.

After we listed the Qur'anic texts in the Book of Al-Zaher, I found that the book includes two hundred and ten Qur'anic verses at the semantic level, which is the most levels contained in the book thirty, and then thirty, that is, it included grammatical issues and twenty-eight verses in the phonetic level and twenty-seven verses, which are the lowest levels.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق سيدنا وحبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعلى آله وأصحابه والتابعين إلى يوم الدين. أما بعد... فللغة العربية منزلة عظيمة فهي لغة القرآن الكريم التي حظيت باهتمام العلماء وعنايتهم قديماً وحديثاً فدرسوها وبحثوا في دقائقها وأسرارها من الجوانب الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. تناولنا في هذا العمل المتواضع المستوى اللغوي في كتاب الزاهر لأبي بكر الأنباري وذلك من خلال إيراد الآيات القرآنية ثم دراسته من الناحية الدلالية والصوتية والصرفية والتركيبية وكذلك دراسة المستويات اللغوية في أسماء الكتب السماوية المذكورة في الكتاب وبعد ذلك دراسة المستويات اللغوية ما ذكر في كتاب الزاهر من أسماء الله الحسنى.

سبب اختيار البحث:

كون موضوع البحث غير مدروس، لذا توجهنا بالحديث عن مستويات اللغة في النصوص القرآنية التي احتج بها أبو بكر الأنباري في كتاب الزاهر وإظهار ما أصاب اللغة بمستوياتها الأربعة من لحن من خلال رصد الجمل والأقوال والأمثال.

منهجية البحث:

كان منهجنا في البحث قائماً على المنهج الوصفي التطبيقي. حيث تحدثنا في كل مبحث عن مستوى من مستويات اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية اللغة وتطبيقها على النصوص القرآنية التي استشهد بها.

أهمية البحث:

التعرف على المستويات اللغوية للنصوص القرآنية التي استشهد بها أبو بكر الأنباري في كتابه الزاهر في معاني كلمات الناس.

إشكالية البحث:

تشعب المادة اللغوية في كتاب الزاهر مما دفعني بأن أقسم البحث إلى أربعة فصول ومباحث، وكذلك قلة المصادر بخصوص الموضوعات المطروقة في البحث.

الدراسات السابقة:

- ١- ملامح الدرس الصوتي وعلاقته بالدلالة في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس.
- ٢- كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) دراسة صوتية دلالية.

٣_ تحليل التسمية في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري

أما الخطة التفصيلية للبحث فكانت على النحو الآتي:

المقدمة

المبحث الأول: المستوى الصوتي.

المطلب الأول: الإحلال بين الصوائت القصيرة.

المطلب الثاني: القلب المكاني.

المطلب الثالث: الانسجام الصوتي.

المطلب الرابع: المماثلة.

المبحث الثاني: المستوى الصرفي.

المطلب الأول: المورفيم المدمج.

المطلب الثاني: العدول.

المطلب الثالث: النسب.

المبحث الثالث: المستوى التركيبي.

المطلب الأول: الاستثناء.

المطلب الثاني: أسماء الأفعال.

المطلب الثالث: الحذف.

المبحث الرابع: المستوى الدلالي.

المطلب الأول: المشترك اللفظي.

المطلب الثاني: التضاد.

الخاتمة.

قائمة المصادر.

المبحث الأول: المستويات اللغوية في كتاب الزاهر.

يشكل الصوت المادة الأولى في تشكيل اللغات ويجمع الدارسون على أنه يمثل المستوى الأول من مستويات الدرس اللغوي، وله تأثير جلي على المستويات الدراسية الأخرى. ويتم إدراك قيمة الصوت في الحياة، وفضله في مجال التواصل الإنساني، من خلال التمعن في دوره الحيوي في حياة كل فرد منا، إذ يجعله ابن جني مطابقاً للغة حين يقول: "أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. هذا حدها".^١

الصوت من "صات يصوت صوتا فهو صائت ومعناه صائح وقال ابن السكيت الصوت صوت الإنسان وغيره والصائت الصائح ورجل صيت شديد الصوت"^٢ ينظر التحول الصوتي في الفاصلة القرآنية دراسة في سورة التكوير قصي محمود، هاو尼亚ز مصطفى.

ويشكل الصوت الإنساني مادة اللغة الأولى في الدراسة اللغوية إلا أن كل جماعة تعتمد منهجا محددًا ومميزًا في صوغ كلماتها من الأصوات^٣ ينظر ظاهرة الإمالة في المصوتات عند أبي العباس هاو尼亚ز مصطفى.

فاللغة الإنسانية بدأت شفاهية منطوقة قبل أن تكتب من قبل متكلميها؛ ذلك أن اختراع الكتابة لم يكن متأثراً من معرفة الطباعة الشفهية للغة ومحاولة تقييدها بالكتابة والتسجيل، بل كان محاولة لتسجيل معنى الكلمة بتمامها عن طريق الصور والرسوم وهذه المحاولة ساهمت في حفظ المعرفة ونقلها بشكل أكثر استدامة ودقة؛ ولكن يبقى الأصل الشفهي للغة هو الأساس، باعتبار اللغة المنطوقة وسيلة للتواصل بين البشر قبل اختراع التدوين^٤.

وإن دور الصوائت لا يقتصر على تباين الدلالة فقط، بل لها دور أيضاً على المستويين الصرفي والنحوي ويمكن إيضاح الإحلال بين الصوائت القصيرة، وبين هذه الصوائت والتسكين.

وفيما يلي تناول بعض من القضايا الصوتية التي وردت في كتاب الزاهر:

١_ المبحث الأول / الإحلال بين الصوائت القصيرة.

٢_ المبحث الثاني / القلب المكاني.

٣_ المبحث الثالث / الانسجام الصوتي.

١ الخصائص : أبو الفتح عثمان بن جني ، تحقيق ، محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط/٢، ٢٠٠٣: ٣٣

٢ ينظر التحول الصوتي في الفاصلة القرآنية دراسة في سورة التكوير قصي محمود، هاو尼亚ز مصطفى ص ١٤

٣ ينظر ظاهرة الإمالة في المصوتات عند أبي العباس هاو尼亚ز مصطفى ص ٣٦٠

٤ ينظر: علم الدلالة: مبادئ اللسانيات العامة ، أحمد محمد قدور، ترجمة مجيد الماشطة ، ص: ٢٧.

المطلب الأول: الإحلال بين الصوائت القصيرة.

الصوائت في اللغة: من الصوت أي الجرس معروف مذكر، وقد صات ويصات صوتاً وأصات، وصوت به: كلّه نادى به.^١

الصوائت في الاصطلاح: وهي الأصوات التي يحدثها أثناء تكوينها أن يدفع هواء الزفير في مجرى مستمر خلال الحلق والشفة والأنف أحياناً دون أن ينعبس النفس مما يؤدي إلى سهولة نطقها وسهولة انتقالها إلى السمع.^٢ والصوائت مصطلح ضد الجوامد أو الصوائت فالألف والواو والياء تعد صوائت وأما غيرهن فصوائت أو الجوامد. وقد أطلق المحدثون مصطلح الصوائت على أصوات المد الصوائت الرئيسية في العربية هي الألف والواو والياء مسبوقين بحركة مجانسة لهم وهي الفتحة والضمة والكسرة، والصوائت القصيرة هي الفتحة والضمة والكسرة.^٣

ويتحدّد نوع الحركة عن طريق وضع الشفتين ووضع اللسان، وهما يشكلان مجرى الهواء وأشار الفراء إلى عمل اللسان والشفة والحناك الأسفل الذي سماه الشدق في إنتاج الضمة والكسرة، وأما الفتحة فلا عمل لأعضاء النطق فيها قال: ((فإنما يستثقل الضم والكسر، لأن لمخرجها مؤونة على اللسان والشفة، وتضم الرفعة بهما فيثقل الضمة ويُمال أحد الشفتين إلى الكسرة فترى ذلك ثقيلاً والفتحة تخرج من خرق الفم بلا كلفة))^٤.

ولما " كان النظام الصوتي لأي لغة... يعتمد على الصوائت في المقام الأول في بناء الكلمات وتحديد دلالتها، فإنّ الصوائت تقوم بدور، لا يقل أهمية عما تقوم به الصوائت، فهي التي تمكن المتكلم من النطق بالصوائت من ناحية، كما أنها تشارك الصوائت في تحديد دلالات الألفاظ.

فهناك بعض الألفاظ في اللغة، يدخلها تغيير في ضبط أحد أصواتها المفردة، وذلك دون أن يتغير المعنى، وهو ما يسمى في دراسات المحدثين بالإحلال: أي إحلال لصائتٍ قصير محل آخر، وأحياناً يتغير المعنى، كما سيوضح من خلال العرض للإحلال الصوتي فيما هو أت.

ولكن إلام يعزي هذا الإحلال؟ إنَّ ذلك يعزي إلى اختلاف اللهجات، حيث " تختلف اللهجات العربية في نطق الصوائت القصيرة اختلافاً بيّناً في بعض ألفاظها، فقد يحرك الحرف في لفظه بالكسر في لهجة، ويكون بالضم في لهجة ثانية، وقد يكون الحرف ساكناً في لهجة، وهو متحرك في أخرى.^٥

^١ لسان العرب : محمد بن مكرم بن علي ، أبو الفضل ، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي (ت ٧١١هـ) ، دار صادر_ بيروت ، ط/ ٣. ١٤١٤هـ، مادة (صوت)، ٣٦١:٢.

^٢ علم الأصوات اللغوية : عصام نور الدين ، دار الفكر اللبناني، بيروت_ لبنان ، ط/ ٢، ١٩٩٢م، ص ٢٥١

^٣ علم اللغة مقدمة للقارئ العربي: محمود السعران ، دار الفكر العربي ، ط/ ٢، القاهرة ١٩٩٧م، ص ١٨٤

^٤ معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق محمد علي النجار ، دار المصرية_ مصر، ط ٢: ١٣، ١٢.

^٥ الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن حنى : حسام سعيد النعيمي، دار الرشيد_العراق ، ١٩٨٠م، ص ٢٠٩.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن هناك صورة أخرى ثلاثية للإحلال الصوتي بين الصوائت القصيرة، كفونيمات استبدالية، تؤدي إلى التباين الدلالي بين ثلاث كلمات تتشابه في الأصل والوزن وترتيب الصوامت. وتختلف في حركة فائها أو عينها، ويبدو أن هذه الصورة من التحول الداخلي للصوائت داخل الكلمة قد لفتت أنظار اللغويين القدماء، فاهتموا بها وجمعوا هذه الكلمات في مصنفاتٍ. مثلاً الإحلال بين الفتح والكسر.

جاءت الإشارة في الزاهر إلى الإحلال بين الصوائت القصيرة، من خلال الفتح والكسر، في واحد وعشرين موضعاً^١، سواء أكان المعنى متفقاً أم مختلفاً، ويمكن التمثيل لذلك من خلال ما يأتي: قولهم: (لا قبل الله منه صرفاً ولا عدلاً)^٢.

العدل، والعدل: ورد الإحلال بين الصوائت القصيرة في هاتين الكلمتين، متمثلاً في فتح العين وكسرها، في سياق تعليق ابن الأنباري على قولهم: لا قبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، فقال: "في الصرف والعدل سبعة أقوال...منها العدل، المثل واستدلوا في ذلك بقوله تعالى: (أو عدل ذلك صيماً) (المائدة:٩٥)، أي معناه: مثل ذلك صيماً. وقال بعض من أهل اللغة: العدل والعدل لغتان أي لا فرق بينهما وأنها بمنزلة: السلم والسلم^٣. وجاء أبو بكر قائلًا: ((في الصرف والعدل سبعة أقوال: يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الصرف: والتوبة: والعدل: والفدية))^٤ وكذلك قال مكحول^٥ وهو مذهب الأصمعي وقال يونس بن حبيب: الصرف الاكتساب والعدل: الفدية، وقال أبو عبيدة: الصرف: الحيلة وقال قوم: الصرف: الفريضة، والعدل: التطوع. قال الفراء: ((العدلُ" بالفتح ما عدل الشيء من جنسه و"العدلُ" بالكسر المثل))^٦.

المطلب الثاني: القلب المكاني.

يُعد القلب المكاني ظاهرة صوتية، تنبه لها اللغويون القدماء والمحدثون على السواء ويُعرف القلب المكاني لغةً بأنه " تحويل الشيء عن وجهه^٧، أما في الاصطلاح فهو عبارة عن تقديم بعض حروف الكلمة على بعض

^١ انظر للزاهر في معاني كلمات الناس: لبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (٣٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، ط/١٩٨٧، ٢م، /١ ١٣_١٥، ٥٤-٥٣، ١١٠، ١١٢، ١١٥، ١٣٢_١٣١، ١٥٩_١٦٠، ١٨٦، ١٦٤-١٨٧، ٢٠٤، ٢٣٨، ٢٥٨، ٦٦٥، ٦٠٧، ٦٧٢.

^٢ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١١١/١.

^٣ انظر القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط/٨، ١٤١٦هـ-٢٠٠٥م، مادة (عدل): ٤:١٣.

^٤ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١١١/١.

^٥ مكحول دمشقي، المتوفي ١١٣هـ.

^٦ لسان العرب مادة (عدل): ١٣: ٤٥٦.

^٧ لسان العرب، مادة (قلب): ٢: ١٧٩.

أو تأخيرها، أي أنه تغيير مواقع الحروف داخل الكلمة، فقد يحدث في بعض الأحيان أن تتبادل الأصوات المتجاورة (الفونيمات) أماكنها في السلسلة الكلامية، ويسمى هذا في اصطلاح المحدثين قلباً مكانياً^١.

أما عن أسبابه: فقد أرجع العلماء وجود هذه الظاهرة في اللغة إلى أسباب متنوعة، أوجزها فيما يلي:

- ١ - التيسير: فقد يقع القلب بُغية التيسير وتحقيق نوع من الانسجام الصوتي، نحو (طمس) التي قلبت إلى (طسم)؛ لكي لا يُفصل بين الطاء والسين - وهما متقاربا المخرج - بالميم^٢، أو " يكون في أصله نوعا من التعثر في اللفظ، سببه أن المتكلم يتهياً للفظ صوت، فينطق به في غير موقعه الصحيح^٣."
- ٢ - اختلاف اللهجات: فقد يكون القلب نتيجة اختلاف اللهجة، مثل الطبيخ لغة البطح^٤، وكما يقول العراقيون يواسي في يساوي^٥.

٣ - أخطاء العوام والأطفال: كما في قولهم أنارب في (أرانب) ومعالق في (ملاعق)^٦.

٤ - التحريف: يعد التحريف من أسباب القلب المكاني، وذلك يُلمس من قول السيوطي: ومن تحريف الفعل ما جاء مقلوبا، كقولهم في (اضمحل) امضحل، وفي (اكفهر) اكرفه، وفي (أطيببت) أيطبت^٧.
والجدير بالذكر أن هذه الأسباب في حقيقتها "متصلة ببعضها أشد الاتصال، فالخطأ في النطق لا يحدث إلا إذا تسابقت حروف الكلمة، وتزاحمت على اللسان، حتى تؤدي إلى اضطراب في النطق؛ ومن ثم يحدث تقديم بعض الحروف على بعض، ويتغير نظام البناء فيه، وهذا يأتي مع السرعة صفة من صفات القبائل البدوية، كما أن للأطفال دوراً لا يُنكر في هذا المجال؛ لقصورهم عن نطق بعض الألفاظ النطق السليم، فإذا لم تصح لهم في الصغر نشئوا عليها حتى تصير عندهم من المسلمات، وهو في كل ما مضى لا يسير حسب قواعد معينة أو أسس ثابتة، بل يحدث اعتباطاً.

ما عن ملامح القلب المكاني لدى ابن الأنباري في الزاهر، فلم يُلاحظ ذلك إلا في موضعين اثنين، وذلك نحو ما جاء في تعليقه على قولهم: (فلان عفر)

وقيل عن رجلٍ عَفْرِيَّةً: أي كان مُصححاً شديداً موثق الخلق من ذلك ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (أنه كان يُبايع الناس، وفيهم رجلٌ دُحْسُمان، فكان كلما أتى عليه آخره حتى لم يبق غيره. فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: هل اشتكيت قط؟ فقال: لا، قال: فهل رزنت بشيء؟ قال: لا، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: إن الله يبغض العفريّة النفريّة الذي لا يُرْزأ في جسمه وماله. قال أبو بكر: في العَفْرِيّة

١ أنظر أسس علم اللغة: ماري باي، تعليق: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط/٨، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ١٤٩.

٢ أنظر دراسة الصوت اللغوي: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، مصر، ط/١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص ٣٩١

٣ أبحاث في اللغة: علي ناصر غالب، ٢٠١٢م ص ١٣١.

٤ انظر دراسة الصوت اللغوي، ص ٣٩١.

٥ ينظر: التطور اللغوي التاريخي: ابراهيم السامرائي، دار الأندلس - بيروت، ط/١٩٨١، م، ص ١٢٠

٦ ينتظر: دراسة الصوت اللغوي، ص ٣٩١

٧ الأشباه والنظائر: في قواعد وفروع فقه الشافعية: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ١: ١٣.

النفرية ثلاثة أقوال: يقال: ((العفريّة: هو العفْرُ، زيدت عليه الياء والهاء والنفرية إتباع. ويقال: العفريّة النفرية: الجموع المنوع ويُقال: العفريّة النفرية: القوي))^١.
الظلوم والدُّخْسان: الرجل الأسود السمين. وفيه لغتان، يُقال: رجل دخْسان ودخْسان. وقال الأصمعي: يُقال لعرف الديك: عفريّة^٢.
وذكر أبو بكر قائلًا: ((وقال الخليل: رجل عفر بين العفارة، إذا وصف بالشيطنة والجمع أعفرار. قال: ويقال أيضاً: العفر: الكيس الظريف، ويقال للشيطان: عفريت وعفريّة وعُفارية))^٣.
قال: الله عز وجل: {قال عفريت من الجن}^٤
قال ابن دريد: ((العفر: ظاهر تراب الأرض، بفتح الفاء وتسكينها. قال: "والفتح اللغة العليا))^٥.
فأما ما رواه أبو عبيدة (أن العفر بذر الناس الحبوب، فيقولون عفروا أي بذوراً، فيجوز أن يكون من هذا: لأن ذلك يلقي في التراب)^٦

المطلب الثالث: الانسجام الصوتي:

معنى الانسجام لغة: ورد في لسان العرب تحت مادة (س ج م): ((سجمت العين الدمع والسحابة الماء تسجمه سجماً وسجوماً وسجماناً وهو قطران الدمه وسيلانه قليلاً كان أو كثيراً.. ودمع مسجوم سجمته العين سجماً وقد أسجمه وسجمه والسَّجْمُ المع... وانسجم الماء والدمع فهو منسجم إذا انسجم أي انصب.. سجم العين والدمع الماء يسجم سجوماً إذا سال وانسجم))^٧.
فإن ظاهرة الانسجام الصوتي في اللغة العربية موضوع تجميد في الواقع العملي للغة نطقاً واستخداماً، فاللغة بناء منظم محكم، لا بد له من سر يُخفي وراءه عبقرية هذا النظام، وينبغي لنا - نحن الباحثين - أن نكشف عن هذا السر؛ ليكون ذلك مدخلاً أساسياً لفهم اللغة. لقد كان القدماء على وعي بعلم الأصوات، حيث إننا نجد في مصنفاتهم بعض الإشارات والتلميحات المتناثرة هنا وهناك، أو لاحقة على الدراسات الصرفية والنحوية، تدل على حسهم المرهف، وإدراكهم القيمة الصوتية للأصوات اللغوية.
وأول من خاض في هذا المجال العالم الجليل الخليل بن أحمد الفراهيدي، فقد رتب معجمه (العين) ترتيباً صوتياً، ثم ذكر صفات الأصوات اللغوية، وبين الفرق بين الأصوات المتقاربة المخرج، ووضح الصوامت

^١ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١/ ١٥٦.

^٢ المصدر نفسه: ١/ ١٥٧.

^٣ المصدر السابق: ١/ ١٥٧.

^٤ لنمل: ٣٩.

^٥ جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط/٢، ١٩٨٧م، ٢: ٣٨.

^٦ ينظر: معجم مقاييس اللغة: أبي الحسن أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، ج ٤: ٤٦٠.

^٧ لسان العرب: مادة (س ج م)، ١٥: ١٧٢.

المستحسنة من المستقبحة، ثم جاء بعده تلميذه سيبويه، فأكمل ما بدأه أستاذه في المجال الصوتي، وخصص أبواباً من كتابه للمباحث الصوتية، كما تحدث عن كثير من القضايا الصوتية في ثنايا الأبواب الأخرى، ثم جاء العلامة ابن جني، الذي كان له بصمة واضحة في هذا المجال، فقد صنف كتابين مهمين في علم الأصوات اللغوية هما: سر صناعة الإعراب"، والخصائص.

في هذا المبحث تناولت قضية دارت في كتب القدماء كثيراً، وهو: الانسجام الصوتي نتيجة المماثلة الصوتية في كتاب الزاهر لابن الأنباري، باعتباره ضرباً من ضروب الدراسة الصوتية التنظيمية أو الفونولوجية، ونستنتج من مفهوم الانسجام الصوتي يمكن القول: إنه تأثر الأصوات اللغوية، بعضها ببعض تأثراً يهدف إلى نوع من المماثلة أو المخالفة، تحقيقاً لتيسير النطق، والاقتصاد في الجهد العضلي.

وذلك نحو قلب تاء الافتعال، في صيغة (افتعل) دالاً، إذا كانت فاؤها دالاً أو ذالاً أو رأياً، فيقضي الصوت فيما يجاوره، وهو ما يُعرف بالمماثلة، ومثال ذلك أيضاً إبدال النون الثانية ياءً، في كلمة (تظننت)، فيقولون: تظنيت، وهو ما يُعرف بالمخالفة، ولما كان الانسجام الصوتي - غالباً - هو الغاية المنشودة وراء كل تفاعل يتم بين البنات الكلمة من قلب أو إبدال أو إدغام إلى غير ذلك فقد أتبعنا الحديث عن المماثلة، على اعتبار أن غاية العرب من وراء ذلك تحقيق الانسجام الصوتي أيضاً وفيما يلي عرض قضية من هذه القضايا وهي المماثلة الصوتية.

وقولهم: رجل تقي، قال أبو بكر: "معناه في كلامهم موق نفسه من العذاب بالعمل الصالح. وأصله من وقيت نفسي أقيماً"^(١) والأصل فيه وقوي فأبدل الواو بالتاء لقرب المخرج كما أبدلوا في كلمة ورث التي أصلها التاء (تراث).

المطلب الرابع: المماثلة:

من المعروف في الدرس الصوتي أن المماثلة هي تأثر صوت بصوت آخر، مجاور له، تأثراً من شأنه التقارب في الصفة أو المخرج أي القرب منه أو الفناء فيه من أجل تسهيل عملية النطق والاقتصاد في الجهد العضلي؛ ومن ثم فإن الفونيمات (الوحدات الصوتية أو الحروف) المتخالفة تتحول إلى فونيمات متماثلة تماثلاً جزئياً أو كلياً^٢.

ولما كانت المماثلة - باعتبار جهة التأثير - تنقسم إلى مماثلة تقدمية، ورجعية، ومتبادلة، فإنه بالنظر فيما ورد من ملامح أو ملاحظ للمماثلة في كتاب (الزاهر) تبين أنها تنحصر في المماثلة التقدمية والرجعية. مع ملاحظة تفوق ملاحظ الرجعية على التقدمية تفوقاً لافتاً للنظر؛ بناء على ما تم من استقراء للكتاب.

(١) الزاهر في معاني كلمات الناس: ١/ ١٢٢.

(٢) انظر الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، أبو بشر سيبويه (١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ٤: ٤٤٧ - ٤٧٩.

ومن ظاهرة المماثلة قولهم: زارني فلان وجودها هاما ومفيدا لنا في عملية التحليل الصوتي الاستطائقي، بطريقة غير مباشرة، وفي توضيح شؤون الشعر الصعبة دائما^١ أما عن المماثلة الرجعية، التي يتأثر فيها الحرف الأول بالثاني، أو السابق باللاحق، فمثالها ما جاء في تعليق ابن الأنباري على قولهم: (زارني فلان)، فقال: ((معناه: مال إلي، وهو مأخوذ من الزور، والزور: الميل))^٢ وقال الله عز وجل: {وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ} (الكهف: ١٧) معناه: تتمايل. وفي تزاور أربعة أوجه: قرأ أهل الحرمين وعامة أهل البصرة (تَزَاوُرُ) بتشديد الزَّاي. وقرأ الكوفيون: (تَزَاوُرُ) بتخفيف الزاي. وقرأ أبو رجاء (تزاور). وقرأ قتادة: (تزاور). فمن قرأ: تزاور، أراد: تزاور، فأدغم التاء في الزاي، فصارتا زايا مُشَدَّدة. ومن قرأ: تزاور، أراد: تزاور، فاستثقل الجمع بين تامين، فحذف إحداهما ومن قرأ: تَزَاوُر، أخذه من ازوار يزوار، وَمَنْ قرأ: تزاور أخذه، من أزور يزور على وزن: احمر يحمر... والذين قرأوا تزاور، جعلوه بمنزلة: تحمار، وتصقار^٣.

فابن الأنباري في هذا النصّ تعرض للمماثلة الرجعية، صدد عرضه لما يجوز من قراءات في كلمة (تَزَاوُرُ)، من قوله تعالى: {وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ}، فأشار إلى أن قراءة أهل مكة المكرمة والمدينة المنورة وعامة أهل البصرة * تزاور، بتشديد حرف الزَّاي، وعلل ذلك بأنهم أرادوا: تزاور، فأدغموا التاء في الزاي، فصارتا زايا مشددة.

ومن ذلك أيضا قولهم: "لا دريت ولا تليت"

أصل الكلام هو لا دريت ولا أتليت بفتح الألف وتسكين التاء، وقال الفراء: "هو لا دريت ولا ائتليت. وقال: ائتليت: افعلت، من ألوت في الشيء"^(٤)

المبحث الثاني: المستوى الصرفي.

اعتنينا في الفصل السابق بالحديث عن الأصوات مفككة غير مؤتلفة في عنصر لغوي يلم سعتها، أما في هذا المستوى فقد تطرقت بالحديث عن الأصوات وهي منتظمة مع صوت آخر في عنصر لغوي المسمى بالكلمة، وهذا المستوى من الدراسة يدعى بالمورفولوجية، وهو ما يناظره في تراثنا (علم الصرف)، وجزء من علم التركيب (النحو). و تدرس في هذا المستوى الوحدة اللغوية الصغرى التي لها دلالة خاصة مستقلة، وما يتعلق بها من اشتقاق وتصريف، وما أحلّ إليها من سوابق أو إضافات في أوساطها أو بآخرها، ويسمى اللواحق الأعجاز فتغير بنيتها ودلالاتها، فمصطلح المورفيم أصغر وحدة صرفية تحمل معنى أو وظيفة نحوية، فهو أساس التحليل الصرفي الحديث.

^١ نظرية اللغة والجمال في النقد العربي: تامر سلوم، دار الحوار سورية، ط/١، ١٩٨٣م، ص ٥٥.

^٢ الزاه رفي معاني كلمات الناس: ١: ١٩٢.

^٣ المصدر نفسه: ١٩٣.

^(٤) الفاخر: ٣٩.

وفي هذا الفصل تناولنا بعضاً من المسائل الصرفية التي وردت في كتاب الزاهر تضمن هذا الفصل ثلاث مباحث:

١_ المبحث الأول /المورفيم المدمج.

٢_ المبحث الثاني /العدول.

٣_ المبحث الثالث / النسب.

المطلب الأول: المورفيم المدمج.

ونقصد بالمورفيم المدمجة: وهي نوع من المورفيمات التي تلحق أواسط الكلمة وتأتي ممتزجة مع فونيماتها، فقد تحدثت عنها أثناء حديثي عن جمع التكسير، بمعنى (أن للدال مدلولان أو أكثر، ولا يمكن تفريقهما من الناحية الشكلية كما هو الشأن مثلاً في جمع التكسير، ففي لفظة / أبطال / نلاحظ أن مدلولين أحدهما يرمز إلى المضمون المعنوي للمفرد " بطل والأخر يرمز إلى معنى الجمع ولكن يعجز التمييز من ناحية الخط بين المدلولين، في حين تسهل العملية بالنسبة لصيغ أخرى كالجمع السالم: / مسلم / مسلمون / مسلمات / فمدلول المفرد ومدلول الجمع في جمع التكسير يمثلهما دال هو الدال الممتزج / أبطال)^١.

فجمع التكسير هو ما دلّ على أكثر من اثنين بتغيير صورة مفرده، فيشمل العاقل وغير العاقل نحو "رجال" و مصابيح والمذكر والمؤنث، نحو "هنود" و "زُبُود"، وقد يكون التغيير من ناحية الحركات فمثل: "أسد" تُجمع على "أسد"، أو الزيادة مثل: "صنو" تُجمع على "صنوان"، أو تكون بالنقص مثل: "إزار" تُجمع على "أزر"، أو بالزيادة والحركات فمثل: "رَجُلٌ" تُجمع على "رجال" أو بالنقص والحركات مثل: "قبلة" تُجمع على "قبل"، أو تكون بالنقص والزيادة والحركات سوية مثل: "غلام" تُجمع على غلمان)^٢.

فاتضح أن سبب تسمية جمع التكسير بهذا الاسم وذلك لكسر في بناء الأساسي للكلمة ويغيّره، أما إعراب جمع التكسير فيعرب حاله حال بقية الكلمات إلا إذا كان بصيغة منتهى الجموع، وهي التي في آخرها ألف مد ويلها حرفان أو ثلاثة أحرف، فتمنع من الصرف وتكون علامة جره الفتحة بالنيابة عن الكسرة مثل: "قبائل" ومفاتيح"، وإذا سأل سائل: كيف أميّز جمع التكسير عن بقية الجموع؟ فيرد عليه القول بأنها الكلمة التي تدلّ على جمع ولا تكون تُجمع جمعاً سالماً بالواو ولا بالألف والتاء في آخرها، فهذه تسمى جمع تكسير. ووردت في الزاهر مورفيم الجمع في قولهم: (قرأ سِقرًا من التوراة والانجيل).

حيث قال أبو بكر: (معناه قرأ كتاباً منهما، والسفر عند العرب: الكتاب، وجمعه أسفار)^٣.

^١ انظر نظرية المورفيم في العربية (دراسة تحليلية تطبيقية):د. قحطان عدنان عبد الواحد ، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية:العدد ٦٤، ٤٩٤.

^٢ انظر شرح المفصل للزمخشري: يعيش بن علي بن يعيش محمد بن علي ، أبو البقاء، موفق الدين الموصللي ، المعروف بابن يعيش(٦٤٣هـ)، تحقيق: اميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية ، بيروت _ لبنان، ط/٢، ١٤٢٢هـ _ ٢٠٠١م، ٣:٢١٩

^٣ الزاهر في معاني كلمات الناس : ص ٦٣.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (كَمَثَلِ الْحَمَارِ يَحْمَلُ أَسْفَارًا) ١، فذكر أبو بكر: قول الفراء: أن معنى (الأسفار) الكتب العظام، واحدها سفر. وقوله عز وجل: (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ) ٢، وقال الفراء: (السفرة الملائكة واحدها سافر، والعرب تقول: سفرت بين القوم إذا أصلحت بينهم، فجعلت الملائكة إذا نزلت بوحى الله تبارك وتعالى وتأديبه كالسفير الذي يصلح بين القوم) ٣.

قال الشاعر

وما أدعُ السفارة بين قومي وما أمشي بغشي إن مَشَيْتُ^٤

وقوله عز وجل: (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ) ٥ (قال ابن عباس ومجاهد ومقاتل وقتادة: هم كتبة الملائكة، قال الزجاج: السفرة الكتبة واحدها سافرٌ مثل كَتَبْتُ وكتبتُ، وإنما قيل لِلْكَتَبَةِ: سَفَرَةٌ وَلُكَاتِبِ سَافِرٍ، ولأن معناه أنه الذي يُبَيِّنُ الشيء ويوضحه يُقال: سَفَرَتِ المرأة إذا كشفت عن وجهها) ٦. العزو يكون لأقرب مصدر لأنك استشهدت بقول ابن عباس.

المطلب الثاني: العدول.

العدول في اللغة: _ قال صاحب اللسان: العدل: ضد الجور، وعدل عن الحق إذا جار عدولاً وعدل عن الشيء يعدل عدلاً وعدولاً: حاد، وعن الطريق: جار، وعدل إليه عدولاً: رجع..^٧ والعدُل: أن تعدل الشيء عن وجهه.... عدل عنه يعدل عدولاً إذا مال كأنه يميل من الواحد إلى الآخر.^٨ أما في الاصطلاح فقد ذكر ابن الأثير (ت ٣٦٠هـ) "أن العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصي اقتضت ذلك وهو لا يتوخاه في كلامه إلا العارف برموز الفصاحة والبلاغة، والذي اطلع

١ سورة الجمعة :٥.

٢ سورة عبس :١٥.

٣ معاني القرآن :٣:٢٣٦.

٤ ورد البيت في القرطبي ١٩:٢١٦ ولم ينسبه، وفيه (فما) مكان (وما) في صدر البيت ،وفيه (ولا) مكان (وما) في عجزه..

٥ سورة عبس : ١٥.

٥ ورد البيت في القرطبي ١٩:٢١٦ ولم ينسبه، وفيه (فما) مكان (وما) في صدر البيت ،وفيه (ولا) مكان (وما) في عجزه..

٤٤ مفاتيح الغيب: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) دارإحياء التراث العربي_ بيروت،

ط/٣، ١٤٢٠هـ، ٥٩:٣١

٤٥ لسان العرب (مادة عدل) ١٣:٤٥٦.

على أسرارها، وفتش عن دقاتها، ولا ذلك في كل كلام، فإنه من أشكال ضروب علم البيان، وأدب فهماً، وأغمضها طريقاً^١.

والذي يعنيها من دلالات مادة (عدل) ما يقصد به من الانحراف والتحول عن الشيء إلى غيره. وهذا هو المعنى الذي أخذناه في دراستنا هذه.

فمن مظاهر ظاهرة العدول في كتاب الزاهر:

في قولهم (فلان يشرب النبيذ) العدول من اسم المفعول إلى فعيل

ذكر أبو بكر قائلاً: "أهل اللغة إنما سمي النبيذ نبيذاً، لأنه منبوذ في الظرف أي طرح في ظرفه وألقي، والأصل فيه المنبوذ، فاعدل عن المنبوذ إلى النبيذ، وكذلك قولهم: هذا مقتول وقتيل ومجروح وجريح"^٢. قال الشاعر^٣:

فظلّ طهارة اللحم من بين منضج صفيف سواء أو قدير معجل

أراد مقدور فصرفه عن مفعول إلى فعيل. وهو من قولهم: قد نبذت الشيء أنبذته نبذاً ونبذة. قال الله عز وجل: (فَتَنبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ)^٤، ووردت أيضاً في قولهم عن السماء الحسنى: (العزیز الحكيم) العدول من اسم الفاعل إلى فعيل فذكر أبو بكر في الزاهر: "العزیز معناه في الكلام العرب القاهر الغالب والمقتدر، من ذلك أيضاً قول العرب: قد عزّ فلاناً يعزّه عزّاً، إذا غلبه"^٥ قال الله عز وجل: (وَعَزَّيْتِي فِي الْخِطَابِ)^٦ أي غلبني في الخطاب. والحكيم: معناه في كلام العرب: المحكم لخلق الأشياء، فعدل عن المحكم إلى الحكيم كما قال الله تعالى: (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)^٧، أي ولهم عذاب مؤلم نصرف عن مؤلم إلى أليم، قال عمرو بن معدي كرب^٨:

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هُجُوعُ

معناه الداعي المسمع، فُصِّرَ عن مُفْعَلٍ إلى فعيل، وقال ذو الرمة^٩:

وترفع من صدور شمر دلات يصك وجوها وهج اليم

^١ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (٦٣٧هـ)، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة، الفجالة - القاهرة، ٢: ١٩٣-١٩٤.

^٢ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ١٣٧.

^٣ ديوان امرؤ القيس: امرؤ القيس بن حجر الحارث الكندي (ت ٥٤٥هـ)، اعنتي به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة - بيروت، ٢/ ط، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ٢٢.

^٤ آل عمران: ١٧٨.

^٥ الزاهر في معاني كلمات الناس: ٦٣: (٥).

^٦ ص: ٢٣.

^٧ البقرة: ١٠.

^٨ ديوان عمرو معدي كرب الرُبَيْدي: عبد العزيز بن عبد الرحمن الثنيان، مكتبة العبيكان، ط/١، ١٩٩٤، ١٤١٥م : ص ١٣٦.

^٩ ديوان ذو الرمة: أحمد حسن سبيح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ص ٦٧٧.

قال ابن كثير: (العزیز الحكيم): أي العزیز لا يُغلب، ولا يُمنع، وأمره بين كاف والنون من دون مانع، لأنه هو (العظيم الشأن) القاهر والقادر على كل شيء، حكيم في أقواله وأفعاله، ونهجه وشرعه^١.

معناه وهج مؤلم، فعدل عن مُفعل إلى فاعل. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (تنزيل الكتاب من الله العزیز الحكيم)^٢، القاهر المحكم بخلق الأشياء. وكذلك قوله تعالى: (تلك آيات الكتاب الحكيم)^٣، معناه: المحكم معناه: من فصرف عن مُفعل إلى فاعل وقال مجاهد: التوارة والإنجيل.

ورود أيضاً في قولهم: (النقد عند الحافرة) العدول من أسم المفعول إلى اسم الفاعل قال أبو بكر: قال أبو العباس: "معناه النقد عند السبق، قال: وذلك أن الفرس إذا أخذ الرهن والحافرة الأرض التي حفرها الفرس بقوائمه"^٤ والحافرة: الحياة والحافرة: الخلق الأول ومنه "النقد في الحافرة" أي عند أول ما يضع الفرس رجله إذا سبق وهي الأرض المحفورة. قال الله عز وجل: "أءنا كزودون في الحافرة"^٥ قال مجاهد: "عظاماً مرفوثة"^٦.

فعدل عن مفعولة إلى فاعلة كما قيل: ماء دافق والأصل ماء مدفوق، وسر مكتوم. أصله سر مكتوم، وقال الفراء: "سمعت بعض العرب يقول: النقد عند الحافرة، معناه: عند حافر الفرس، قال: وهذا المثل كان أصله في الخيل، ثم استعمل في غيرها"^٧، وقال الآخرون^٨: أن النقد عند الحافرة أي عند أول كلمة قال: وقيل أيضاً التقى القوم، فاقتتلوا عند الحافرة، أي اقتتلوا عند أول كلمة. ويقال: رجع فلان على حافرتة، أي: رجع في أمره الأول، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (أءنا كزودون في الحافرة)^٩ أي إلى أمرنا الأول، وهو الحياة.

^١ تفسير القرآن العظيم: ابو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٩هـ، ٩٢٢.

^٢ الزمر: ١

^٣ يونس: (٣).

^٤ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٢٧٠.

^٥ النزاعات: ١٠.

^٦ انظر تفسير المجاهد: أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المخزومي (١٠٤هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة- مصر، ط/٢، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ص ٧٠٢.

^٧ مجمع الأمثال: أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (ت ٥١٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ٢: ٢٣٣٧.

^٨ هو المفضل بن سلمة في الفاخر ١٤

^٩ النزاعات: ١٠.

المطلب الثالث: النسب.

النسب في اللغة: نسب القربات، وهو واحد الأنساب. ابن سيده: النسبة والنسبة والنسب: القرابة، وقيل: هو في الآباء خاصة، وقيل: النسبة مصدر الانتساب^١. وفي الاصطلاح: إلحاق ياء مشددة بآخر الاسم ليدل على نسبه إلى المجرّد عنها، فالاسم بالياء منسوب، والمجرّد عن الياء منسوب إليه تقول عربي وعراقي وبغدادي وتميمي ومالكي ونحوي وجوهري بياء مشددة في كل، نسبة إلى عرب وعراق وبغداد وتميم ومالك ونحو وجوهري^٢.

وهذه النسبة تجعل الاسم المنسوب تدل على ذات غير معينة أي موصوفة بصفة معينة وهي الانتساب إلى المجرّد عنها فيكون من ناحية الوصف مثل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة، لأن اسم الفاعل واسم المفعول كلاهما يدلان على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة، والموصوف إذن هو الذي يخصصها... نحو زارني أستاذ مصري، ومررت بصديقي الدمشقي، ودخلت داراً أندلسياً بناؤها.

ورود في الزاهر النسب في قولهم: (هؤلاء ذرية فلان) حدثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن مجاهد وعنى بالذرية قاتلاً: (بنوه ونساؤهم، ونوح، ولم تكن معهم امرأته)^٣، وذكر أبو بكر الأنباري: ((الذرية: الأولاد، وأولاد الأولاد، والذرية))^٤ فيها أوجه:

الوجه الأول: أن تكون لفظة مأخوذة من ذرأ الله الخلق، فأصلها ذروءة، فحذف همزها، وأبدل من الهجرة ياء، فصارت ذروية، وعند اجتماع الياء والواو والسابق ساكن أبدل الواو إلى الياء وأدغمت في الياء التي جاءت بعدها، وكسرت الراء؛ لتصح الياء.

الوجه الثاني: أن تكون مأخوذة من ذروت، ويكون أصلها ذرورة، على وزن فُعُولَة، فأبدل من الراء التي بعد الواو ياء، وأبدل من الواو إلى الياء، وأدغمت الياء مع الياء التي بعدها.

ونجد من العرب من كسر الذال قاتلاً: هؤلاء ذرية فلان، كما جاء في قوله تعالى: (ذرية من حملنا مع نوح) (الاسراء: ٣)^٥، حيث قرأها زيد بن ثابت: "ذرية من حملنا مع نوح"، بفتح الذال تقديره: (يا ذرية من حملنا مع نوح فيه تهيبج وتنبيه على المنة، أي: يا سلالة من نجينا فحملنا مع نوح في السفينة)^٥. وقرأ بعد القراء "ذرية" من حملنا مع نوح بفتح الذال، وتخفيف الراء، فأخرجها مخرج البرية).

^١ لسان العرب : مادة (نسب) ١ : ٧٥٥.

^٢ انظر شذا العرف في فن الصرف: أحمد بن محمد الحملاوي (ت ١٣٥١هـ) ، تحقيق: نصر الدين عبد الرحمن نصر الدين ، مكتبة الرشد الرياض ، ١٦٠.

^٣ جامع البيان عن تأويل آي القرآن :أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر ، القاهرة_ مصر، ط/٢، ١٤٢٢هـ_ ٢٠٠١م، ١٤: ٤٥٢.

^٤ الزاهر في معاني كلمات الناس : ١ / ٤٨٢.

^٥ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٤ : ٤٥٣.

^٦ - الزاهر في معاني كلمات الناس : ٢ / ٥٧.

وقولهم في النسب: فلان أعرابي": قال أبو بكر: " قال الفراء: الأعراب: أهل البادية، والعرب: أهل الأمصار. فإذا نسب الرجل إلى أنه من أعراب البادية قيل: أعرابي".^١ فسميت العرب عرباء لحسن بيان عباراتهم ووضوح معناهم.

المبحث الثالث: المستوى التركيبي " النحوي".

جاء إثارة مصطلح (التركيب) على مصطلح (النحو) لأن التركيب تشمل جوانب أكثر من مجرد القواعد؛ فلذا اعتنى به الدرس الوصفي لأن التركيب أكثر ملائمة لوصف الأفكار وتنظيمها في حين أن مصطلح القواعد يرتبط في ذهننا بالمعيارية التي توجه أنظارها إلى مستوى الصواب والخطأ قراءة وكتابة، وهذا مبتغى الحفاظ على اللغة التي هي موضوع دراسته من اللحن، والتصحيح والتحريف، وجعلها مستوى اللغة الفصيحة هو المستوى الأمثل الذي على المتكلم الاقتداء به. ويعني علم التركيب أن تستند فروع العلوم اللغوية على بعضها وتربط فيما بينها ليشد بعضها أزر الآخر، فيستعين كل من علم الصرف والبلاغة والعروض وعلم الدلالة بالدراسة النحو وتراكيبه، وهذا وظيفة تشعب في ميادين الدراسة اللسانية، ووجدنا علمائنا الأقدمين قد تأثروا به وطبقوه، فنلاحظ مصداقه في كتاب (سيبويه) مثلاً، أو في كتاب (الكامل) للمبرد، أو في كتب إعراب القرآن، إذ كانت العلوم اللغوية كلها تتعاون فيما بينها، فلا يتخلف علم منها عن بقية العلوم. وإذا كان منطلق الدرس اللساني - على نحو ما شهدناه مسبقاً هو الصوت مخرجاً، وصفة، وكانت الأصوات إنما تتألف على نحو من الأنحاء ليصبح بنى ذات صيغ مختلفة. فإن المستوى التركيبي لا يعنى بالمفردة مستقلة لأنها تعتبر جزءاً من الكل ولا تدرس بمعزل عن سياقها، فالمقصود منه تبليغ دلالة مقصودة فلذا كانت دراسة الجملة هي أساس هذا المستوى من تحليل اللساني ذلك أن متكلم اللغة لا يفكر ولا يهيمه الأصوات ولا يبالي بالبنى المفردة وإنما يهتم ويفكر بالجملة، فالمفردة إذا لم تنسق في نظم معين لا يمكن من خلالها نقل الأفكار، أو عواطف، وهذا السياق و النظم والترتيب وتركيب الجمل إنما يحصل وفق عادات تفرضها قانون اللغة على المجتمع وعلى الفرد ذلك أن تفكير الإنسان وتعبيره مرتبطان بالعادات اللغوية المتعارف عليه من قبل المجتمع.

المطلب الأول: الاستثناء.

الاستثناء لغة: من استثنيت الشيء، رد بعضه على بعض^١.
واصطلاحاً: هو إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه بإحدى أدوات الاستثناء^٢

^١ لسان العرب مادة (ثني): ١٤ : ١١٥.

^٢ انظر الجنى الداني : أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم المالكي ، تحقيق : د. فخر الدين قيادة ، الناشر دار الكتب

العلمية ، بيروت_ لبنان ، ط / ١ ، ١٩٩٢م ، ٥١٠

وللاستثناء أدوات منها ما هي حرف وهي إلا ومنها ما هي اسم وهي غير وسوى، ومنها ما هي فعل وهي ليس ولا يكون وعدا وخلا، ومنها ما هي فعل تارة وحرف تارة أخرى وهي حاشا. قال سيبويه: "فحرف الاستثناء إلا وما جاء من الأسماء فيه معنى إلا: غير، وسوى، وما جاء من الأفعال فيه معنى إلا فلا يكون، وليس، وعدا، وخلا، وما فيه ذلك المعنى من حروف الإضافة وليس باسم فحاشى".^١

أنواع الاستثناء:

١_ الاستثناء المتصل والمنقطع المراد بالمتصل: هو أن يكون المستثنى بعضاً مما قبله، نحو: قام الرجال إلا زيداً. أما إذا لم يكن المستثنى بعضاً مما قبله فهو استثناء منقطع، نحو: لا يقيم أحد على الضيم إلا غير الحي والوتد. ليسا من جنس (أحد) هو المستثنى منه ويراد به العاقل، وغير الحي والوتد ليسا من جنس (أحد).^٢

٢_ الاستثناء التام والمفرغ التام: (هو ما حذف من الجملة المستثنى منه والكلام غير موجب)^٣

٣_ الاستثناء الموجب وغير الموجب فالموجب أن تكون الجملة خالية من النفي وشبهه، شبه النفي مثل النفي والاستفهام وغير الموجب ما كانت جملته مشتملة على النفي أو شبهه.^٤

أحكام المستثنى ب (إلا): للمستثنى ب (إلا) إذا لم تتكرر ثلاثة أحكام^٥:

أ_ وجوب النصب في الأغلب، وذلك بشرط أن يكون الكلام تاماً موجباً سواء كان المستثنى متأخراً أم منقطعاً وسواء كان متصلاً أم منقطعاً.

ب_ إما النصب وإما ضبطه على حسب حركات المستثنى منه وتكون في الحالتين الكلام غير موجب ولا فرق بين المتصل والمنقطع.

ت_ أن يعرب ما بعد (إلا) على حسب ما يقتضيه العامل، وذلك بشرط أن يكون الاستثناء مفرغاً. ومما ورد في الزاهر قولهم: (ولا إله غيرك).^٦

ف (غير) اسم استثناء وحكم المستثنى بها الجز: لإضافتها إليه وتعرب (غير) بما كان يعرب به

المستثنى مع (إلا) في قولهم ولا إله غيرك

^١ انظر الكتاب : ٣٠٩:٢

^٢ انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك : ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري ٧٦٩ هـ ، تحقيق : محمد محي الدين ، دار التراث _ القاهرة ، ط/ العشرون ، ١٤٠٠ هـ _ ١٩٨٠ م.

: ٢ : ٢١٢.

^٣ النحو الوافي: عباس حسن ، دار المعارف _ مصر ، ط/ ٣ : ٣١٧:٢.

^٤ ينظر شرح ابن عقيل ٢: ٢١٢ .

^٥ ينظر المصدر نفسه: ٢٠٩:٢ _ ٢١٥

^٦ ينظر المصدر السابق: ٢: ٢٢٥

^٧ معاني القرآن للفراء : ٣٨٢:١

قال أبو بكر: ((فيه أربعة أوجه في النحو، أحدهن: ولا إله غيرك، تنصب الأول على التبرئة و (غيرك) مرفوع على خير التبرئة، والوجه الثاني ولا إله غيرك، فإنه يرتفع ب (غير) وغير به. والوجه الثالث: ولا إله غيرك تنصب غيرك؛ لوقوعها في موضع (إلا) كأنك قلت: ولا إله إلا أنت فلما أحللت غيراً في محل إلا نصبتها وأجاز الفراء^(١) ما جاءني غيرك، على معنى: ما جاءني إلا أنت، فتنصب غيرك لحلولها محل (إلا...)، قال الشاعر:

هل غير أن كثر الأثر وأهلكت
أراد: هل إلا أن كثر الأثر^٣
وقال الآخر:

لا عيب فيها غير شهلة عينها
كذلك عتاق الطير شهلا عيونها^٤
أراد لا عيب فيها إلا شهلة عينها، والاستثناء متصل لأن العين بعض من جسد الطير، وهو استثناء غير موجب؛ لأن جملته مشتملة على النفي. وقال الآخر:

لم يبق إلا المجد والقصائد
غيرك يابن الأكرمين والدا^٥
قال أبو بكر: ((... والوجه الرابع ولا إله غيرك بنصب غير ورفع إله، فإنه يرتفع بغير وغير تُنصب لحلولها في محل إلا كأنه قال: ولا إله إلا أنت. قال الفراء: مَنْ قرأ ما لكم من إله غيره) خفض غيراً على النعت لإله، وَمَنْ قرأ (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) (الأعراف: آية ٥٩) حيث جعل غيراً نعتاً لإله في التأويل؛ لأن التأويل: مالكم إله غيره^٦

المطلب الثاني: أسماء الأفعال.

هي ألفاظ تقوم مقام الأفعال في الدلالة على معناها وعملها، لكنها لا تقبل علامات الأفعال وليست على صيغها^٧. يؤتى بها لغرض المبالغة والتوكيد والاختصار، قال ابن يعيش (ت ٦٤٣هـ) ((والغرض منها الإيجاز والاختصار ونوع من المبالغة... ووجه الاختصار فيها مجيؤها للواحد والواحدة والتثنية والجمع بلفظ، أما المبالغة فإن قولنا (صه) أبلغ في المعنى من اسكت كذلك البواقي)).^٨

^١ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١/ ١١٣.

^٢ المصدر نفسه: ١/ ١١٣.

^٣ انظر المصدر نفسه: ١/ ١١٣.

^٤ المصدر السابق: ١/ ١١٣.

^٥ انظر المصدر نفسه: ١١٤.

^٦ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١/ ٤٦.

^٧ انظر شرح ابن عقيل: ٢: ٣٠٢.

^٨ شرح المفصل للزمخشري: ٤: ٢٥.

تنقسم أسماء الأفعال بحسب أصالتها في الدلالة على الفعل إلى قسمين^١:

١_ مرتجل: وهو ما وضع من أول أمره اسم فعل ولم يستعمل في غيره من قبل، نحو: شتان وي، مه.

٢. منقول: هو ما وضع في أول الأمر لمعنى ثم انتقل منه إلى اسم الفعل، والمنقول ثلاثة أقسام:

أ. منقول من ظرف، نحو: (أمامك) بمعنى تقدم.

ب. منقول من جار ومجرور، نحو: (عليك) بمعنى تمسك.

ت. منقول من مصدر، نحو: (رويد) بمعنى أمهل.

وأسماء الأفعال ثلاثة أقسام في الدلالة الزمنية ماضي ومضارع وأمر.

أحكام اسم الفعل^٢:

١_ اسم الفعل لا يضاف كما أن مسماه (الفعل) كذلك.

٢_ لا يقدم معموله عليه، فلا يقول: زيداً عليك.

٣_ ما نون من اسم الفعل فهو نكرة وما لم ينون معرفة، فإذا قلت: (صه) فمعناه (اسكت سكوتاً)، وإذا قلت (صه) فمعناه (اسكت السكوت المعين). ومما ورد في الزاهر من أسماء الأفعال لفظة شَتَان: اسم فعل ماضٍ بمعنى افترقوا هو من أسماء الأفعال المرتجلة ويكون الافتراق مختص بالأمر المعنوية مثل العلم والصلاح والفهم، تقول مثلاً: شتان زيد وسعيد في الشجاعة وشتان المأمون والأمين في الكرم^٣.

ومما ورد في الزاهر أوجه قولهم: (شتان ما بين الرجلين)^٤.

شَتَان: اسم فعل ماضٍ بمعنى افترق. فذكر أبو بكر الانباري قائلًا: ((معناه: مختلف ما بينهما، وفيه ثلاثة: يقال: شتان أخوك وأبوك، وشتان ما أخوك وأبوك، وشتان ما بين أخيك وأبيك. فمن قال: شتان أخوك وأبوك، رفع الأخ بشتان ونسق الأب على الأخ وفتح النون في شتان لاجتماع الساكنين وشبهها بالأدوات ومن قال شتان ما أخوك وأبوك، رفع الأخ بشتان ونسق الأب عليه وجعل (ما) صلة، ويجوز في هذا الوجه كسر النون من شتان على أنه تثنية شكٍّ، والشَت في كلام العرب: التفرُّق، وتثنيته شتان وجمعه أشتات، قال الله عز وجل: {يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ} (الزلزلة:٦)، أي يرجع الناس مختلفين مفترقين، وواحد الأشتات: شت ومن قال شتان ما بين أخيك وأبيك، رفع (ما) بشتان على أنها بمعنى الذي و(بين) صلة (ما)،

^١ انظر معاني النحو: . فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة، الأردن، ط/ الأولى، ١٤٢٠هـ _ ٢٠٠٠م. ٤٦: ٤٦.

^٢ انظر المقتضب محمد بن يزيد عبد الأكبر الأزدي المعروف بالمبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عظمة، القاهرة، ١٣٨٧م، ٣: ٢٠٢.

^٣ انظر همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان، ١٤١٨هـ _ ١٩٩٨م، ٣: ٨٤.

^٤ الزاهر في معاني كلمات الناس: ٣٧٢: ١.

والمعنى شتان الذي بين أخيك وأبيك، ولا يجوز في هذا الوجه كسر النون من شتان؛ لأنها رفعت اسماً واحداً
﴿١﴾
وقولهم: "هلم يا رجل".

قال أبو بكر الانباري: معنى هلم: أقبل. وأصله: أم يا رجل أي اقصد، فضموا: هل" إلى أم وجعلوها حرفاً واحداً
وأزالوا "أم" عن التصريف وحولوا ضمة همزة "أم" إلى "اللام" وأسقطوا الهمزة فاتصلت الميم باللام^(٢)
وقوله: {يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ} {الزلزلة:٦}. بمعنى يتصرفون موضع وردهم مختلفي الأحوال
وواحد الأشتات: شت، فقال جمهور الناس: الورد: هو الكون في الأرض بالموت والدفن، والصدر: هو القيام
للبعث، وأشتاتاً: معناه: قوم مؤمنون وقوم كافرون^٣.

المطلب الثالث: الحذف.

يرى النحاة أن الأصل في الكلام الذكر ولا يحذف منه شيء إلا بدليل يدل عليه. قال ابن جني ت
(٣٩٢هـ): "حذفت العرب الجملة والحرف، والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه
ضرب من تكليف علم الغيب فيمعرفته"^٤.

فمن عادة العرب الحذف طلباً للإيجاز وتقصير الكلام، وما حذف من كلامهم لكثرة الاستعمال كثير^٥. ويكون
بحذف شيء من العبارة لا يخل بالفهم، عند وجود شيء ما يدل على المحذوف؛ لذلك اشترط النحاة لصحة
الحذف وجود دليل مقالي أو مقامي، وأن لا يكون في الحذف ضرر معنوي أو صناعي يقتضي عدم صحة
التعبير في المعيار النحوي^٦. والحذف باب واسع، دقيق المسالك، نجد فيه ترك الذكر أفصح من الذكر يعبر
فيه المتكلم عن مكنوناته بعبارات موجزة قليلة، وقد وصفه عبد القاهر الجرجاني بقوله: "هو باب دقيق
المسالك، لطيف المآخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت

^١ المصدر نفسه: ص: ٣٧٢ .

^٢ الزاهر في معاني كلمات الناس: ٢٥٣/٢.

^٣ المحرر الوجيز تفسير كتاب العزيز: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار
الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢هـ. ٥: ٥١١.

^٤ الخصائص: أبو الفتح عثمان الجني (ت ٣٩٢هـ)، تح علي النجار، المكتبة العلمية، مط دار الكتب المصرية
١٩٥٥م، ٢: ٣٦٠.

^٥ انظر الكتاب: ٢: ١٣٠.

^٦ انظر الجملة العربية (تأليفها وأقسامها)، فاضل السامرائي، ط: ٣، دار الفكر، عمان، الأردن، ١٤٣٠هـ. ٢٠٠٩م
ص: ٧٦.

عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدر أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم بياناً إذا لم تبين..^١ ومن مواضع الحذف في اللغة حذف المبتدأ والصفة والمضاف والمضاف إليه، والفعل وحذف فعل الشرط وجوابه. ومما ورد في الزاهر حذف المضاف في قولهم (يا خيلَ الله أركبي وأبشري بالجنة)^٢.

حذف المضاف كثير، وهو باب عريض طويل شائع في كلام الله تعالى وكلام العرب، قال تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجلَ بكفرهم)^٣، أراد حُبَّ العجل، ومثل هذا كثير في كلم العرب^٤. وحذف المضاف حذفاً قياسيًّا تكون بثلاثة شروط^٥:

١. وجود قرينة لفظية أو لفظ آخر بمعناه يدل عليه بحيث لا يؤدي حذفه إلى لبس أو تغير في المعنى.
 ٢. أن يقوم المضاف إليه مقام المضاف المحذوف ويحل محله في الإعراب.
 ٣. أن يكون المضاف إليه من الأشياء التي تصلح أن تحل محل المضاف المحذوف في إعرابه
- قال ابن عطية: ((في تفسيره للآية الكريمة: { وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم}. التقدير حب العجل، والمعنى جعلت قلوبهم تشربه، وهذا تشبيه ومجاز))^٦
- ومما ورد في الزاهر قولهم: (يا خيل الله اركبي (اركبي همزة وصل) وأبشري (همزة قطع) بالجنة)^٧ حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، والتقدير: يا فرسان خيل الله أركبوا. قال أبو بكر: "أي يا فرسان خيل الله اركبوا وابشروا بالجنة، فحذف الفرسان وحلت الخيل بدلا منها ثم صرف الفعل إلى الخيل، وسمع من العرب أنها تقول: ركبت خيل إلى الشام، يريدون: ركب فرسان الخيل"^٨
- قال الأعشى:

فإذا ما الأكس شبه بالا
روق يوم الهيجا وقل البُصاق^٩
رَكَبَتْ منهم إلى الروع خَيْلٌ
غيرُ ميلٍ إذ يُخطأ الإيفاقُ

حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وقد أخذ إعرابه فالمضاف فاعل فلما حذف وأقيم المضاف إليه مقامه أخذ إعرابه والتقدير: ركب فرسان الخيل.

^١ دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) ، تعليق وشرح محمد عبد المنعم ، ط: ١، مط الفجالة، ١٣٨٩هـ. ١٧٠_١٣٧.ص:

^٢ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٤٦٧.

^٣ البقرة: ٩٣

^٤ انظر معاني القران: ١: ٦٢.

^٥ انظر النحو الوافي: ١: ١٥٧_ ١٦١.

^٦ المحرر الوجيز: ١: ١٨٠.

^٧ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٤٦٧.

^٨ المصدر نفسه: ٤٦٧.

^٩ ديوان الاعشى ديوان الأعشى الكبير: ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن ضبيعة(ت٧هـ)، تحقيق: محمد حسين،

مكتبة الآداب، القاهرة، ط/٢٠١٤٤٤.

والدهش، ويُشبه الأوكس بالأروق لأنه يكبح فتبدو أسنانه^١
قال الشاعر: وشر المنايا مي وسط أهله كهلك الفتى قد أسلم الحي حاضره^٢
حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه والتقدير: وشرَّ المنايا ميتة ميت^٣.
قال النابغة الجعدي^٤: وكيف تصاحب من أصبحت خلالته كأبي مَرْحَب
حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، والتقدير: كخلالة أبي مرحب. أبو مرحب الذئب، والرجل
الحسن الوجه^٥
وقال ذو الخرق الطهوي:
حسبتُ بغام راحلي عناقاً وما هي ويُبَّ غيرك بالعناق^٦
التقدير: حسبت بغام راحلي بُغامَ عناق.

المبحث الرابع: المستوى الدلالي.

يُعد علم الدلالة جزءاً من علوم اللغة، الذي يشمل العديد من جوانب اللغة، وبما أن اللغة هي نظام اتصال تستخدمه البشرية للتعبير عن الأفكار والتواصل مع الآخرين، ولقد أشار العالم (دي سوسير) إلى نظرية الدال والمدلول باعتبارها إحدى أهم النظريات في علم اللغة وعلم الدلالة، ويعد المستوى الدلالي أحد أهم المستويات اللغوية: كونه يجمع الجوانب الثلاثة الأخرى في إطار موحد كي تظهر المعنى ما يستخلص عن تحليل البنية اللغوية للجملة. فمن أبسط تعريفات علم الدلالة (هو العلم الذي يهتم بدراسة المعنى)^٧، فإن هذا المعنى لا تظهره إلا الكلمة، ولا غاية للكلمة إلا من خلال تنسيقها في سياق معين يحتويها سواء أكان هذا السياق مدوناً مقروء، أم ملفوظاً مسموعاً.
فعلم الدلالة هدف الاتجاهات اللسانية السابقة، وبلورة الدرس اللساني؛ فمن خلاله تتحقق عملية التواصل الصوتية، فاللفظية، فالجمالية، فالألفاظ تنتظم من خلال تنظيم الأصوات في وتُنظم المفردات في جمل والهدف من تركيب الجمل الوصول الى الدلالة وهذا هو مقصد ومبتغى متكلم اللغة.

^١ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٤٦٧.

^٢ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٤٦٧.

^٣ المصدر نفسه : ١: ٤٦٧.

^٤ هو عبد الله بن قيس بن جعدة بن كعب بن ربيعة شاعر جاهلي، من المعمرين، ينظر الشعر والشعراء: ٩٦.

^٥ ديوان النابغة الجعدي: والخلالة(مثلثة): الصداقة. أبو مرحب: الذئب، والرجل الحسن الوجه الذي لا باطن له، وفي المرصع ٣٠٢ أنه كنية الظل.

^٦ معاني القرآن ١: ٦٢: والبيت لخرق الطهور، اسمه قرط، يصف الذئب كما في نوادر أبي زيد ١١٦، ومجالس ثعلب ١٥٤. وبغام الناقة: صوت ل اتقصح به. والعناق: الأنثى من المعز.

^٧ انظر: علم الدلالة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب: القاهرة، ط٥، ١٩٨٨، ص١١.

فهدف هذا المستوى هو الكشف عن المعنى اللغوي للمفردة والتركيب، في حين أن المعنى هو (في المأل والنتيجة هو القصد من إنتاج المتكلم للسلسلة الكلامية بدءاً من الأصوات وانتهاءً بالمعجم، ومروراً بالبناء الصرفي وقواعد التركيب، وما يضاف إلى ذلك كله من معطيات المقام الاجتماعية والثقافية)^١. فقد أورد أبو بكر الأنباري مئتين وإحدى عشرة مسألة دلالية في كتابه الزاهر وقام بتوضيح وتفسير أقوال الناس مقتبساً آيات قرآنية وأشعار لتكن دليلاً على ذلك ومن العلاقات الدلالية التي وردت في كتاب الزاهر المشترك اللفظي والأضداد.

المطلب الأول: المشترك اللفظي

يراد بالاشتراك: (أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر)^٢. أو (اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة)^٣. ويعد سيويه أقدم من أشار إلى هذه الظاهرة بقوله: (إن من كلامهم... إتياف اللفظتين والمعنى مختلف) ^٤. والاشتراك ظاهرة لغوية معروفة في اللغات الأخرى فوجودها (في اللغات الحية المتحضرة أصبح من القضايا المسلم بها) ^٥. وقد أقر أبو بكر بوقوع الاشتراك في كلام العرب. إلا أنه لم العبارة بل أورد أفاضلاً لها أكثر من معنى مشيراً إليها في أغلب الأحيان إلى يذكر ذلك بصريح وجود تقسيمات لها. قد يذكر أحياناً أن اللفظة المشتركة تكون على أقسام وهذا يتضح مثلاً في لفظه ((جبر)) قال أبو بكر: وقولهم: (باسم الجبار المتكبر)^٦

فذكر أبو بكر قائلاً: ((الجبار في كلام العرب ذو السلطة الجبرية وهو القهار، والجبار ينقسم على ستة أقسام: منها كون الجبار هو القهار ويكون الجبار المسلط من ذلك قوله تعالى: (وما أنت عليهم بجبار) ^٧. معناه ما أنت عليهم بمسلط، وقال: ويكون الجبار القوي العظيم الجسم من ذلك قوله تعالى (إن فيها قوماً جبارين)^٨. وذكر أن الجبار المتكبر كقوله تعالى (ولم يجعلني جباراً شقيماً)^٩. أي لم يجعلني متكبراً عن عبادته.

^١ مبادئ اللسانيات العامة، علم الدلالة: أحمد محمد قدور ترجمة مجيد الماشطة، ص: ٢٥١.

^٢ الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، منشورات: محمد علي بيضوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط الأولى هـ ١٤١٨ - ١٩٩٧م، ٢٠٧.

^٣ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٩٩٨م، ١: ٣٦٩.

^٤ الكتاب: ١: ٢٣.

^٥ ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة: أحمد الجنابي، ج: ٤، مجلد ٢٥: ص ٣٦٤.

^٦ الزاهر في معاني كلمات الناس ١: ٦٥، و لسان العرب ٢: ٦٨٨.

^٧ ق: ٤٥.

^٨ المائة: ٢٢.

^٩ مريم ٣٢.

ثم قال: ويكون الجبار القتال كقوله تعالى: (وإذا بطشتم بطشتم جبارين) ^١ ومعناه أيضاً بطشتم قتالين كقوله تعالى (إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض) ^٢ وقال: ويكون الجبار الطويل من النخل ومنه يقال تجبر الشجر إذا نبت فيها الشيء وهو يابس.

لفظة جبر بصورة عامة أصل يدل على العظمة والعلو والطول والاستقامة) ^٣.
قال قتادة: ((الجبار: هو الذي يجبر خلقه على ما يشاء وما، والمتكبر يعني عن كل سوء)) ^٤.

المطلب الثاني: التضاد.

تعد ظاهرة التضاد سمة من سمات اللغة العربية وخصائصها وهي أن: (يطلق اللفظ على معنى وضده) ^٥. وقد عدّه ابن فارس من سنن العرب في الأسماء وهو يشبه الاشتراك في كون اللفظة منها تدل على أكثر من معنى قال عنه أبو بكر الأنباري: (إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فالأصل في معنى واحد ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع) ^٦.

وقد خدمت دراسة الأضداد القرآن الكريم وذلك لتوضيح معانيه وإزالة الغموض من بعض آياته. قال بلاشير ^٧: (... وهكذا حاولت في تعداد الدوافع لمبحث الأضداد أن أضع هذا البحث في أفضل مكان له في المستوى الديني الذي بدأ منه). وللتفسير القرآني الأثر في تكثير الأضداد فقد يكون من نتائج الخلاف في تفسير كلمة ما أن يكون لها معنيان متضادان. وقد أشار أبو بكر في كتابه الزاهر لهذه الظاهرة في إيضاح لغة القرآن الكريم يتضح ذلك مثلاً في لفظة (هجد) الواردة في قوله تعالى: (ومن الليل فتهجد به ناقله لك) ^٨: قال أبو بكر ^٩: "وقولهم: قد تهجد الرجل هجوداً إذا سهر، وهجد هجوداً إذا نام وهو حرف من الأضداد)، قال ابن السكيت ^{١٠}: (هجد حرف من الأضداد يقال هجد وتهجد إذا نام وإذا سهر). فالهجود النوم والهاجد

١ الشعراء: ١٣٠.

٢ (القصص: ١٩)

٣ المصدر نفسة: ٦٥

٤ تفسير القرآن العظيم: ١: ٨٥٦.

٥ فقه اللغة: علي عبد الواحد وافي: ص ١٤٨

٦ الأضداد: أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة العصرية، بيروت _ لبنان ١٩٨٧م، ٨.

٧ أصل نظرية الأضداد: مجلة اللسان العربي: مج ١، لسنة ١٩٧٧-١٩٧١.

٨ الاسراء: ٧٩

٩ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٤٤٤.

١٠ تهذيب الألفاظ: أبو يوسف يعقوب بن اسحاق السكيت، جمع رواياته: الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت _ ١٨٩٥م، ٨٤٩.

النائم وهجده فتهجد أزلت هجوده ومعناه أيقظته فتيقظ. وقد بين أبو بكر معنى هذه الآية بقوله (أي فأسهر بذكر الله والقرآن) وعلى هذا يكون التهجد هو الصلاة في أثناء الليل وهو اسم مشتق من الهجود وهو النوم^١.

وقد استشهد أبو بكر لهذين المعنيين بأبيات من الشعر: فالذي جاء بمعنى السهر. قول الحطيئة^٢:

فحيالك ود ما هداك لفتية وخصوص باعلي ذي طوالة مجد

والذي جاء بمعنى النوم قول المرقش^٣:

سرى ليلاً خيال من سليمي فارقني وأصحابي فجود

ومن هنا نرى أن لفظة (تهجد) التي جاءت على صيغة تفعل أفادت سلب النوم وإلقاءه وذلك لتلائم السياق القرآني مع أن هجد في اللغة تعني نام لا غير فاعتبرت الأضداد.

^١ الزاهر في معاني كلمات الناس: ١: ٤٤٤.

^٢ المصدر نفسه : ١: ٤٤٥.

^٣ شعر المرقش ، د. فوزي القيسي ، مجلة العرب السعودية ، ١٠٧٠م ، ١: ٨٧٤.

الخاتمة:

الحمد لله جل علاه فهو وحده سبحانه من وفقني لما تمكنت من تقديمه إليكم، وأرجو من الله سبحانه وتعالى أن ينال إعجابكم، وأسأل الله تعالى أن ينفعنا من علمنا وأن يعلمنا بما ينفعنا وأن يجعلنا في خدمة أمة اقرأ.

وها هي آخر محطة في بحثي بعد ما أخذ كثيراً من وقتي وجهدي توصلت من خلال بحثي عن التفسير اللغوي في كتاب الزاهر في معاني كلمات الناس بأن الكتاب زاخر بمستويات اللغة الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية التي استعان بها ابن الانباري بتفسير أقوال الناس وكذلك تفسير بعض من أسماء الله الحسنى المذكورة في الكتاب وكذلك الكتب السماوية.

وبعد جردنا للآيات القرآنية في كتاب الزاهر وجدنا الكتاب يتضمن مئتين وعشر آيات قرآنية في المستوى الدلالي وهي أكثر المستويات الواردة في الكتاب وبعدها ثلاثون آية ضمت المسائل النحوية وثمان وعشرون آية في المستوى الصوتي وسبع وعشرون في المستوى الصرفي وهي أقل المستويات.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- ابن السكيت أبو يوسف يعقوب بن اسحاق، تهذيب الألفاظ، جمع رواياته: الأب لويس شيخو اليسوعي، مطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت - ١٨٩٥ م.
- ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط/١، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م. دار ابن حزم، بيروت - لبنان.
- ٣- إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي والتاريخي ط/٣، ١٩٨٣ م.،، دار الأندلس - بيروت - لبنان.
- ٤- ابن الأثير أبو الفتح ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد - القاهرة.
- ٥- ابن الأنباري أبو بكر محمد بن قاسم ابن الانباري، الزاهر في معاني كلمات الناس: تعليق: د حاتم صالح الضامن، ط، ١، ١٩٩٢ م، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٦- ابن جني أبو الفتح عثمان ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، الخصائص: تحقيق: علي النجار، ط/٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٧- ابن المنظور محمد بي مكرم بن علي جمال الدين، لسان العرب، ط ١٣٠٠، ١هـ، مطبعة النميرية - بولاق، مصر،
- ٨- ابن دريد محمد بن الحسن بن دريد، الجهمرة في اللغة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- ٩- ابن عطية عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز تفسير كتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط/١، ١٤٢٢ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٠- ابن عقيل ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك:، تحقيق: محمد محي الدين، ط/ ٢٠، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م. دار التراث - القاهرة.
- ١١- ابن يعيش يعيش بن علي بن يعيش شرح المفصل للزمخشري، قدم له: د. اميل بديع ، ط/ ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ١٢- عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء:، تحقيق: ابراهيم السامرائي ، مكتبة المنار - الزرقاء، الأردن.
- ١٣- أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم المالكي، جنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: د. فخر الدين قيادة ، ط / ١٩٩٢، ١ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٤- أحمد بن محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: نصر الدين عبد الرحمن، مكتبة الرشد، الرياض.
- ١٥- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ترجمة مجيد الناشطة، ط/٣، ٢٠٠٨ م. دار الفكر، بيروت.

- ١٦_ أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي: ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، عالم الكتب، القاهرة.
- ١٧_ الأعشى ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن ضبيعة(ت٧هـ)، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد حسين، ط/٢، ١٩٥٠م مكتبة الآداب، القاهرة.
- ١٨_ الأنباري أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٩٨٧م، مكتبة العصرية، بيروت _ لبنان.
- ١٩_ الأندلسي أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان أثير الدين الاندلسي، القاموس المحيط:، تحقيق عادل أحمد، ط/١٣١٩، ١٩٠٢م، مطبعة الميمنة _ مصر.
- ٢٠_ البغدادي أحمد بن علي الخطيب، تاريخ بغداد، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
- ٢١_ تمام حسان عمر، اللغة العربية معناها ومبناها، ط/٥، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م/عالم الكتب.
- ٢٢_ ثامر سلوم نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ط/١، ١٩٨٣م دار الحوار، سوريا _ اللاذقية.
- ٢٣- جامع البيان عن تأويل أي القرآن (تفسير الطبري): محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، ط/١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م. دار هجر، القاهرة.
- ٢٤_ الجرجاني عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق وشرح: محمد عبد المنعم، ط/١، مط الفجالة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- ٢٥- جلال الدين أبي الحسن بن يوسف، إنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٢٦_ حسام سعيد النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، ١٩٨٠م. دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والاعلام _ العراق.
- ٢٧_ الرازي أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: منشورات: محمد علي بيضون، ط/١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م. دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان.
- ٢٨_ الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (تفسير الكبير):، ط/١، ١٩٨١م،، دار الفكر بيروت _ لبنان.
- ٢٩_ قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة، ديوان نابعة الجعدي، تحقيق: د. واضح العمدة، ط ١٩٩٨م، دار صادر، بيروت.
- ٣٠_ السامرائي فاضل صالح، الجملة العربية تأليفها وأقسامها، ط/٣، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، دار الفكر، عمان _ الأردن .
- ٣١_ السامرائي فاضل صالح، معاني النحو، ط/١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، دار الفكر للطباعة، الأردن.

- ٣٢_ السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٥م.
- ٣٣_ السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، منشورات:محمد علي بيضون، ١٤١٨هـ_ ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان.
- ٣٤_ السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم_ دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٣٥_ السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط/١، ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٦_ سيويوه عمرو بن عثمان بن قنبر سيويوه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط/٣، ١٤٠٢هـ_ ١٩٨٢م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ٣٧_ عباس حسن، النحو الوافي، ط/٣، دار المعارف_ مصر.
- ٣٨_ عبد العزيز بن عبد الرحمن الثنيان ديوان عمرو معدي يكرّب الزبدي، ط/١، ١٩٩٤، ١٤١٥م مكتبة العبيكان.
- ٣٩_ عصام نور الدين، علم الأصوات اللغوية، ط/١، ١٩٩٢م، دار الفكر اللبناني.
- ٤٠_ علي عبد الواحد الوافي فقه اللغة، ط/٢٠٠٤، ٣م، النهضة، مصر.
- ٤١_ الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد بن منظور، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف الجنابي وآخرون الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٥٥م، القاهرة.
- ٤٢_ القزويني أحمد بن فارس بن زكريا مقاييس اللغة: القزويني، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط/٢، ١٣٧٠هـ، القاهرة.
- ٤٣_ ماريو باي، أسس علم اللغة، تعليق: أحمد مختار عمر، ط/٣، ١٤٠٨هـ_ ١٩٨٧م، عالم الكتب، القاهرة.
- ٤٤_ المبرد محمد بن يزيد عبد الأكبر الأزدي، المقتضب، تحقيق:محمد عبد الخالق عزيمة، ١٣٨٧م، القاهرة.
- ٤٥-المخزومي مجاهد بن جبير، تفسير مجاهد: تحقيق: د. محمد عبد السلام، ط/١، ١٤١٠هـ_٤٦_١٩٨٩م. دار الفكر الاسلامي الحديثة، مصر.
- ٤٧_ مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ط/١، دار ابن الجوزي.
- ٤٨_ النيسابوري أحمد بن محمد بن ابراهيم، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت_ لبنان.
- ٤٩_ ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله، معجم البلدان، ط/٢، ١٩٩٥م، بيروت.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

دلالة المدينة في ديوان: "اكتب بجرحك ما تشاء"

للشاعر يوسف أبو ريدة

The Significance of the City in the Collection of Poems "Write with Your Wound
Whatever You Want" by the Poet Youssef Abu Rida

عباس عبد الحميد مجاهد مجاهد

جامعة النجاح الوطنية - فلسطين

مدير مدرسة حكمت المحتسب الثانوية للبنين/ وزارة التربية والتعليم العالي.

abbas.mujaheed1981@gmail.com



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٧/٢٢ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٨/١٠ م

الملخص:

تسعى الدراسة إلى قراءة جادة تبغي من خلالها مواكبة روح النص الشعري تجاه المكان دون محاولة اختزاله، فلا بد من خرق هذا المكان، والولوج إلى عالم الاندماج بين الذات الشاعرة والمدينة في نصه؛ لتحديد هوية النص في قراءاته المتعددة في مستوياته الدلالية، ويبدو حضور المدينة في شعر يوسف أبو ريدة، فيه إحياء بعمق التجربة الشعرية، وعليه وجب قراءة النص من خلال كونه مرجعية معرفية؛ فالخطاب الشعري عنده محمل بحمولات فكرية، بما فيها من أحداث داخل فضاء الخطاب، فذكر المدينة في شعره مقولة دلالية لمقاربة المعنى المجازي المستتر خلفها، واعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي، فيلاحظ القارئ خروج الشاعر على أنظمة العلائق النمطية، فهو في توظيفه للمدينة يفجر النص من حطام المفاهيم الجاهزة.

الكلمات المفتاحية

الفضاء النصي، جماليات المكان، صورة المدينة، يوسف أبو ريدة

Abstract:

The study seeks to read seriously through which to keep pace with the spirit of the poetic text towards the place without trying to reduce it, it is necessary to breach this place, and access to the world of integration between the poet's self and the city in its text, to determine the identity of the text in its multiple readings in its semantic levels, and the presence of the city in the poetry of Yusuf Abu Rida seems to suggest the depth of the poetic experience, and therefore the text must be read through being a cognitive reference; The space of discourse, he mentioned the city in his poetry semantic saying to approach the metaphorical meaning hidden behind it, and the researcher relied on the descriptive analytical approach, the reader notices the poet's departure from the systems of stereotypical relationships, it is in his employment of the city blows the text from the wreckage of ready-made concepts.

Keywords

Text Space, Aesthetics of Place, City Image, Yusuf Abu Rida



المقدمة:

إن المدن التي عاش فيها الشاعر أو زارها أو سمع عنها أو شاهد أخبارها أمدته بثقافة متعددة الروافد، ولذلك ثقافته حول المكان انصهرت وتغذى منها، فارتباطه ببيئته وحضارتها ساعدته في بلورة أفكاره وتقديماته الشعرية.

وإن نظرة الدراسة لكيفية توظيف المدينة في شعر أبو ريذة قد تتسم بالحدائثة والمعاصرة، فكون المدينة ليست مفهوما معاصرا أو فكرة جديدة، إلا أنها صيرورة متجددة، لهذا كله سنبحث عن الواقع الذي جاء بها، ونفسر هذه الظاهرة الأدبية وفق رؤية حدائثة.

ولقد انعكست مواقفه في شعره الذي وظف فيه المدن الفلسطينية وغير الفلسطينية العربية منها والإسلامية مواقفه، وما كانت تمرور به حياته وحياة غيره من سخط ونقمة وحزن وحنق وسرور وفرح، فمرة يرفض القيم التي تسود المدينة، وعبر من خلالها عن تراجيديا الحياة، وكانت المدينة جزءا ضروريا من التجربة السياسية الشعرية، ولقد جعل توظيف بعض المدن لتوقد العزائم والهباب الحماس، ومرة يعزز القيم فيها، فهو يريد أن يعكس الوضع الحضاري للإنسان الفلسطيني، وغير الفلسطيني، وتعلق الشاعر ببعض المدن -كما سيأتي- هي تجربة تمتزج فيها الغريزة الطبيعية بأشواقه وحنينه المهيم وطموحه ومشاعره الباطنية نحو الحياة والكون، وما فيها من تسامٍ روجي يجعل من المدينة وسيلة صالحة للتعبير والدلالة.

وإن أبا ريذة اقتربت بعض مدنه من الحلم وإن اقتربت في قصائد معينة بالواقع الموضوعي، ولكن لا يوجد حلم دون واقع ينطلق منه، ويحاول أن يتجاوزه ويتخلص منه، واقتربت بعض مدنه من العذاب، بما فيها من حاضر تعيس، أو ما تملكه من حنين جارف تجاهها.

يوسف أبو ريذة مولده ونشأته

ولد الشاعر يوسف أحمد علي أبو ريذة عام ١٩٦٨ م، في بلدة الظاهرية قضاء الخليل الفلسطينية، وقد نشأ الشاعر أبو ريذة في أسرة متدينة متعلمة، وكان مقرئا للقرآن الكريم، وفي المرحلة الإعدادية بدأ بكتابة النثر وكانت له محاولات شعرية، وأتم تعليمه الثانوي في المدرسة الشرعية في الخليل حيث ابتدأ كتابة الشعر الموزون، ودرس اللغة العربية وآدابها في جامعة اليرموك، وحصل على الماجستير في اللغة العربية وآدابها متخصصا في علم الدلالة، عمل معلما ومشرفا تربويا لمادة اللغة العربية في مديرية التربية والتعليم بجنوب الخليل، ومحاضرا غير متفرغ في جامعة القدس المفتوحة فرع دورا، وقد شارك الشاعر أبو ريذة في كثير من الأمسيات الشعرية والثقافية والأنشطة التربوية (حياسات، ٢٠١٣).

مؤلفاته:

ولا شك أن شعر أبو ريذة نال شهرة واسعة، وانتشارا كبيرا؛ فقد صدر للشاعر مجموعة من الدواوين، منها: "اكتب بجرحك ما تشاء"، و"ثلج الملتهب"، و"وجع في خاصرة القدس"، و"بك يا صديق العمر"، و"في حضرة غزلان الجنوب"، ومن الدراسات اللغوية والأدبية: مصادر الاحتجاج في النحو العربي، والاحتجاج بالقراءات في النحو العربي، والتناسخ في شعر أحمد مطر، وصورة المرأة في المعلقات (حيافات، ٢٠١٣).

مشكلة البحث:

ما زال الأدب الحديث، والأدب الفلسطيني بشكل خاص يفتح ذراعيه مستقبلا الدارسين مرحبا بمن جدّ من الباحثين، وأما ما يخص شعر يوسف أبو ريذة "شاعر الجنوب": هو شعر يعطي مفاتيحه لمن يقصده، وبحر يموج بالجمال والإبداع، وهو شعر يحتاج إلى قراءة نقدية واعية تتعامل مع نصه بوصفه قيمة موضوعية كاملة، ويتطلب من دارسي شعره التأمل والتحليل العميق لماهية نصه، وبنياته ودلالاتها، لأن القراءة هي الوجه الآخر للإبداع.

أسئلة الدراسة:

وقد حُددت مشكلة الدراسة بالسؤال الآتي:

ما الفضاءات الدلالية للمدينة في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء" للشاعر يوسف أبو ريذة؟

وينبثق عنها الأسئلة التالية:

١. ما آليات توظيف المدينة في الديوان؟
٢. ما دلالات صورة المدينة الجمالية في الديوان؟
٣. كيف صور الشاعر تجسم المكان، وهو المدينة في الديوان؟
٤. ما علاقة الذات الشاعرة بالمدينة "مدينة الحلم" في الديوان؟

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة الموسومة بـ " دلالة المدينة في ديوان: "اكتب بجرحك ما تشاء" للشاعر يوسف أبو ريذة" بأنها تبحث في الدلالات الخفية في بنية توظيف المدينة وفق قصائد الشاعر، ولم تدرس المدينة في العموم، وإنما وفق المنهج الوصفي التحليلي.

أهداف الدراسة:

وإنه كان لزاما في قراءة المدينة في ديوانه "اكتب بجرحك ما تشاء" أن يتحرى الباحث التأويلات، وأن يفتح آفاقا لقراءات متعددة ومفتوحة، فنصوص "أبو ريذة" عميقة في تجربتها، فعليك الغوص فيها؛ لتصل إلى الغائب المنشود وتفجير النص، للوصول إلى الذات الشاعرة في أبعادها الداخلية.

وأرادت الدراسة أن تقدّم فهم "أبو ريده" لرسالة الشعر فهما صحيحا من خلال الوقوف على آليات توظيف المدينة في ديوانه، والوقوف على جماليات صورة المدينة فيه، ولعل من المفيد أن نعرّج على مفهوم المدينة وفق سياق الدراسة لنسقط الضوء على دلالة المدينة في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء" للشاعر أبو ريده.

مفهوم المدينة:

المعنى اللغوي للمدينة

جاء في لسان العرب أن "مدن بالمكان: أقام به ومنه المدينة وهي فعلية... والجمع مدائن ومدن، ويقال للأمة مدينة أي مملوكة" (ابن منظور، ١٩٩٠، ص ٤٠٢)، بينما ظهرت المدينة في محيط المحيط على أنها ظاهرة اجتماعية تنقل الفرد من البربرية والجهل إلى الأنس والمعرفة؛ إذ يقال "تمدن الرجل تخلق بأخلاق أهل المدن، وانتقل من حالة الخشونة والبربرية والجهل إلى حالة الظرف والأنس والمعرفة" (البستاني، ١٩٨٧، ص ٨٤٣).

المعنى الاصطلاحي للمدينة:

يشكل تعريف المدينة في الاصطلاح مدار ائتلاف عند كثير من الاجتماعيين إذ تعد "المدينة تجمعات سكانية كبيرة وغير متجانسة تعيش على قطعة أرض محدودة نسبيا" (شوقي، ١٩٨١، ص ٢٧)، وتطلق المدينة على المكان الذي يتوافر فيه النشاط التجاري والصناعي والاقتصادي وتوافر الخدمات المتعددة بالتالي "تتميز المدن عن بعضها، نتيجة العوامل والأسباب التي أدت إلى نشوئها وتكوينها وتطورها، فهناك مدن تجارية، ومدن دينية، ومدن صناعية، ومدن تاريخية، كما أن هناك مدنا تستمد أهميتها من كونها مصدر قرارات واختبارات سياسية" (حسن، ١٩٨٤، ص ١٧).

ويتسع مفهوم المدينة ليشمل "الحياة بتعددتها وتنوعها، هي الأمكنة والبشر... والمدينة طريقة الناس في النظر إلى الأشياء وطريقة كلامهم، والمدينة هي الأحلام والخيبات التي ملأت عقول الناس وقلوبهم" (إدلي، والديك، ٢٠١١، ص ١٠٥).

الفصل الأول: آليات توظيف المدينة في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء"

المبحث الأول: ثنائية البداوة والمدينة

يتفاعل الإنسان مع محيطه، وتتشكل علائق مختلفة بينه وبين المكان الذي يقطنه، علائق اجتماعية ووجدانية، ولا يقتصر الأمر على ذلك بل يتجاوزها إلى علاقة تنشأ بين الفرد ومكونات المدينة، حتى تصير المدينة حياة تعانق الفكر والقلب والذاكرة.

لقد اختزل الشاعر المدينة في قصيدة (مري على الأجساد) بالصحافة والثقافة والسكاكين الغربية واللبن المجفف، واللحم المثلج، والإسمنت والزيت المكس في دكاكين الزجاج، والبنوك والوسائد والعطر والصابون، والفضائيات والهاتف والجوال، والسما المضيئة من غير بدر، والرادار والأقمار وأرصدة البنوك والعيون الزرقاء والعدسات، يقول الشاعر:

مري على الجسد الذي خدعته ردة عصره

فاستعذب الفكر المقشّر بالسكاكين الغربية

واشترى اللبن المجفف

واشترى اللحم المثلج

واستدان القمح والإسمنت والزيت المكس

في دكاكين الزجاج

المستظلة بالبنوك وقاذفات الرعب والخبث المصفى

وارتمى فوق الوسائد

حين راوده عن النفس

التقدم والتدلل والحصافة (أبو ريدة، ٢٠١٢، ٥٦)

ورصد في هذه القصيدة إلى ما آل إليه التحضر، وهي حصيلة علم وفكر، فقد ركز على ظواهر الترف في المدينة، وازدهار أنواع الصناعات الحديثة فيها، كالهاتف والعطر والزجاج...، وكأنه أراد أن يقول: إن هذا المزيد من الترف عقد الحياة وعظم النفقات، وهذا يقود إلى فساد أهل المدن، وعلى هذا الأساس تكون الحضارة حسب ما أشار إليها ابن خلدون، فقد أفادت العقل وأفسدت الخلق (شرف الدين، د.ت، ٦٥)، وفي غير مقطع شعري انطلق الشاعر من واقع استقرائي مدعم بعقل تجريبي مادي، مبني على الملاحظة والتجريب، وكان بهذا فكره عقلا نيا معرفيا وواقعيًا، وقد أسهب في ذكر صفات المدينة ومحتوياتها من أرض الواقع، فقد عايشها واستقرأها قصيدا، يقول:

مري على الأجساد ليلا يا حبيبة

لا تبالي

فالسما مضيئة من غير بدر، والنجوم اللامعات

غدت مراكب في الفضاء، وذلك الوجه الجميل على الغيوم

يوجه الرادار والأقمار كيما

يستثير لواعج العشق الجنوني المخبأ

في قلوب الهائمين بحب أرصدة البنوك ورنة الخلخال (أبو ريدة، ٢٠١٢، ٦١)

ويقتصر هذا المقطع على تقديم ملاحظات تسجيلية أو إشارات عامة، وهو في الجو العام للقصيدة أراد أن يشير إلى التغيرات والانقلابات العظيمة في أمور الحياة وعبثها، وقد حملت قصيدته نزعة معقدة في العلاقات، ولا معقولية الوجود الإنساني فيها، وإن كانت الحياة في المدينة وما فيها، ومما ذكر سابقا، تشكل تحديا للإنسان وتغيره، إلا أنها مع ذلك تملأ نفسه بالأسى والشجن والضياع وفقدان الهوية، ويلحظ القارئ ما يتمتع به الشاعر من متابعة للقفزة الصناعية النوعية، ونهوض المدن بكيفية متسارعة ومذهلة ومعقدة، وقد أكد على أسلوب الحياة المعقد في المدينة هنا عبود؛ إذ يقول: "إن أسلوب الحياة في المدينة معقد وأحداثها متنوعة وقضاياها متعددة وكثيرة، ففيها تظهر إشكاليات مثل الغربة والفقر والسياسة والعمل والسكن والجنس والإدمان" (عبود، ١٩٨٠، ٦٦)، وقابل أبو ريدة مظاهر المدينة بمظاهر القبيلة والصحراء،

قائلا:
مري على الطلل الموطأ دون لطف

يا حبيبة، لا تبالي

فالقبيلة قد أعارت سيفها الهندي من زمن

ولم ترسل خيول الغزو تصهل في سروج الحرب

واستلقى بظل حصانه المأسور عنتره القنا

يتفرس القوم الذين تقدّموا بالغزو

واستاقوا نساء الحي وانسحبوا بعبلة في ظهيرة يومه العربي (أبو ريدة، ٢٠١٢، ٥٨)

فقد اختزل القبيلة والصحراء بالطلل، وسيفها الهندي وخيول الغزو والقنا واستيق نساء الحي، وبناء عليه فإن استجابة أبو ريدة كانت استجابة مزدوجة، فهو من جهة عبر عن المدينة ومكوناتها وانجذاب البعض لها،

ومدى تحكم الصحافة والبنوك فيها، وقارن ذلك بما هو سائد في غير المدن، ويعود بنا في مقارنته إلى الصورة التي كان عليها الشعراء، يقول الشاعر:

مري بلا لطف على الأطلال

لا قيس يعتق خمرة الحب الشريف

ولا جميل يستحث مطية للدار في عرض الغضا

الممتد في جسد الجزيرة كالوريد

ولا الحبيبة في نصوص الشعر فاحمة الضفائر لا

ولا العينان حوراوين

في زمن العيون الزرق والعدسات (أبو ريده، ٢٠١٢، ٥٧)

المبحث الثاني: ثنائية الضفة وغزة (رصد التحولات بين مدن الضفة وغزة بعد عام ٢٠٠٦) / البعد السياسي

يتخذ النزاع بين فتح التي تسيطر على مدن الضفة وحماس التي تسيطر على قطاع غزة بعدا سياسيا، فكما نعلم أن السلطة الفلسطينية هي التي أقامت المؤسسات في غزة ضمن قانونية السلطة التشريعية آنذاك، وسعت بعد عام ٢٠٠٦ تقويض سلطة حماس القانونية في مدن غزة، وهذا دفع الأخيرة لاتخاذ خطوات تجاه السلطة في رام الله.

وتزايد على مسامعنا قرارات الحلول والمصالحة، وقرارات الشرعية وغير الشرعية، والمثقفون أمثال "أبو ريده" أندرنا بكارثة تحل بالنظام السياسي الفلسطيني وما ستؤول إليه نتائج مأزق الانقسام الحاد، ومما فاقم الوضع قرار الرئيس الفلسطيني محمود عباس بحل المجلس التشريعي، واعتبرت حماس أن القرار ليس له أي قيمة دستورية، وهذا التعطيل القضائي طال حقوق الناس البسطاء، وعوضت القيادة الفلسطينية هذا بإنشاء مجلس قضائي انتقالي.

وشككت حماس في كل القرارات الصادرة إلا أننا من خلال معاشتنا لهذه الظروف اعتبرت حركة فتح أن غزة تمثل نماذج الميليشيات، وحث المجتمع العربي والدولي على أن تكون هناك سلطة واحدة، وبنديقية، وسلاح واحد.

هذا كله أثار الشاعر ليكتب قصيدته "وقبل أن تصطرعوا" وصف فيها حال غزة والضفة قبل الصراع وبعده، فقبل الصراع كان الفلسطينيون في مدنهم صابرين مرابطين، متحدين في كل الحركات الوطنية والإسلامية على الثغور، وكلهم يحافظون على الزيتون الفلسطيني، وكان الفلسطينيون رغم أسراب الطائرات المدججة

بالنيران وقنابل الفسفور التي تزلزل التخوم يرون الهلال باسماء، ويرون من خلال ضوء الجحيم واللقى
الفردوس المفقود، يقول الشاعر:

وقبل أن تصطرعوا

كان الشتاء في سماننا

ملبدا بالقصف والغيوم

وكان سرب طائراتهم

يطير غاشما مدججا

بإترسرب غاشم

يسح ما أراد من قذائف

تزلزل التخوم

لكننا

كنا نرى الهلال باسماء

من ظلها الثقيل

وقبل أن تصطرعوا

كانت قنابل الفسفور

ترتوي هنيئة من عظمنا ولحمنا

وتستبد حرة بيومنا

لكننا

كنا نرى من ضوءها الجحيم واللقى

فردوسنا المفقود (أبو ريدة، ٢٠١٢، ٢٦-٢٧)

وبعد الصراع وصفهم بإخوة البلاء، وزراع الفرقة، وناسفي البسمة، وتعجب من كتابتهم وثيقة الاختلاف
بالدماء، وتعجب من صناعتهم للطبول من جلود الشعب الفلسطيني، ووصفهم بالعمي، وسادة التفرق المهين،
يقول الشاعر:

والآن باصطراعكم

يا إخوة البلاء

تزرعون قبلة الرسول

فُرقة

وتنسفون بالقنابل البلهاء

كل بسمّة

وتقتلون بالفضائيات

كلّ نسمة

تحاول الوصول (أبو ريّدة، ٢٠١٢، ٣٤)

ويختم الشاعر قصيدته بدعوة غزّة والضفة لتوقيع وثيقة الاتفاق، فمنذ عام ٢٠٠٧ تسعى الحركتان لتوقيع الاتفاقيات الهادفة إلى تحقيق المصالحة الفلسطينية، وإنهاء حالة الانقسام الداخلي، وهذه الاتفاقيات التي تمت برعاية دول عربية لم تلق طريقها إلى التطبيق بفعل عراقيل مختلفة، ومن هذه المعاهدات التي ما أنهت الخلاف السياسي بينهما، وركزت هذه الوثائق والأوراق على المصالحة المجتمعية، وتشكيل الحكومة، والحريات العامة، وبناء الثقة، وتفعيل المجلس التشريعي، وإعادة هيكلة منظمة التحرير الفلسطينية، ولكن كابر الطرفان، وما أطفئوا جهنم، يقول الشاعر:

بالله لا تكابروا

ووقعوا وثيقة اتفاقكم

وأطفئوا جهنّم

الخلاف قبل أن نقول

صرنا هنا

كنا هناك

ليتنا لم نختلف

ولم ندرعن البلاد للشّتات

مَقوَدَ الرحيل (أبو ريّدة، ٢٠١٢، ٣٨-٣٩)

المبحث الثالث: التصوير الحركي للمدينة

إن اللغة الحركية، تعطي المكان خصائص فيزيائية من خلال عناصر التشكيل الفني والنحوي، فالتوظيف الفني والنحوي للألفاظ التي تتحد عبرها تجربة الشاعر مع المكان ورؤاه فيه تبين دلالة المكان المنشود إن كان نواة النص.

لا يتشكل حضور المكان (المدينة) في النص الشعري إلا من خلال توظيف عناصر اللغة، وبنائها بناء لغوي يكون بديلا (عثمان، ٥١، ١٩٥٦)، أي البناء اللغوي يكون فنيا بديلا عن المكان الموضوعي، وتحضر الذهنية فيه لبيان الطابع الجمالي، وكلما زادت ألفاظ الحركة الملازمة للمكان تجعله أكثر حضورا كتصوير حركي وربما حسي في آن، وهذا كله يكوّن عالما من العلاقات الدلالية المنسجمة التي تتجاوز الواقع لدراسة البنية الدلالية للمفردات سواء في مستواها الرأسي أو الأفقي، واللغة نفسها في قصائد "أبوريدة" تحمل في طياتها جدل الذات والموضوع، وجدل الواقع وما وراء الواقع، وجدل المجرد وغير المجرد، فإن قرأت قصيدة له للوهلة الأولى ترى المعنى الشعري منغلقا، فإذا عدت وتمعننت وقمت بربط عناصر اللغة رأسيا وأفقيا يفتح المعنى، وهناك يبلغك النص بأمد أوسع من مفهوم المدينة التي استدعاها، وعلى غير الصورة التي يعرفها القارئ، فاستدعاؤه للمدينة ليست نسخا للواقع فحسب، بل يسقط عليها رؤاه، ففي قصيدة "إلى أين يا درويش" (أبوريدة، ٢٠١٢، ١٨-٣٨)، خدمت دلالة المدينة عند الشاعر الألفاظ الحركية، فلا حيفا تضاحكها المنى، ولا الكرمل حجت طيوره، ولا عكا تصافح البحر، ولا البروة تغازل، ويزحج فجر القدس أثقال حزنه، وتسطو على قلب الجليل مواجع، وفاضت عيون القدس بالدمع، وجبال الرعب تناوحت، فألفاظ الحركة أعطت المكان قيمة دلالية تبعا لطبيعة تجربة الشاعر، فكانت ألفاظ الحركة طينة طيبة في يد الشاعر؛ ليبين من ذكر هذه الأماكن لما وصلت له من موت، ولما وصلت له من قضاء الله، ولما وصلت له من حزن طافح ونوح ومواجع، وانعدام الأمان فيها، لا بل أكثر من ذلك، فقد غادر الفلسطيني هذه المدن التي نشأ فيها وترعرع وأكل من خيراتها؛ برتقالها وقمحها... للمنفي، حتى الطفل المولود تلقمه ثدي الخيام غوائله، يقول الشاعر:

| | |
|----------------------------------|---|
| إلى أين لا حيفا تضاحكها المنى | ولا بحرُها الفيّاضُ يبسِمُ ساحلُهُ |
| ولا الكرملُ المحزونُ حجّتُ طيوره | إلى مسجدِ الروحِ الذي ناءَ كاهلُهُ |
| إلى أين لا عكا تصافحُ بحرَها | ولا "البروة" الشّمَاءُ منها تُغازلُه |
| رويدك يا درويشُ فالحُزنُ طافحُ | وتنبُعُ الأسي المَوَارِثُغلي مَراجِلُهُ |
| يُزحجُ فجرُ القدسِ أثقالَ حزنه | فترميه بالموتِ الرُّؤامِ قنابِلُهُ |
| وتسُطو على قلب الجليلِ مواجعُ | تخرُلُها أضلاعُه وخمائِلُهُ |
| إلى أين والمنفى يضيقُ بشعبنا | وتروي حكاياتِ اللجوءِ أرامِلُهُ. |

وقد مثلت ألفاظ الحركة العواطف الإنسانية تجاه المكان المذكور، فالحب والثبات وحب البقاء فيه، هذا النص الذي اختيرت منه هذه الأبيات يتجاوز مستوى الإحساس بفجاعة المنفى واللجوء، فاللغة فيه تمارس استحضارا لصور حية تتضامن فيما بينها، وتحيلنا إلى مدن متحركة تحتاج إلى مخلص، وأحالت إلى أبعاد عاطفية تستشعرها الذات الشاعرة، بل أكثر من ذلك، فقد فتحت أماكن شعورية في أعماق كل غيور على القضية الفلسطينية، ولذلك فإن اللغة بقدر ما هي نسيج تصويري دلالي ساكن تارة ومتحرك تارة أخرى وذهني حيناً وحسي حيناً آخر فهي أيضاً تحوي استقلالية من العلاقات الباطنية التي يتوقف بعضها على بعضها الآخر (ابراهيم، د. ت، ٧٧)، ويرى الباحث "أبوريدة" قدم حقيقة المكان وعلاقة هذا المكان بالواقع المحيط، وقدم الجمال التي تعد الصورة وما فيها من حركة أبرز تجلياته.

وجاء العنوان بأداة السؤال "أين"، فيسأل بها عن المكان، أما أداة النداء "يا" فقد استخدمت لنداء البعيد المنفي عن وطنه، بينما المنادى درويش هو الشاعر الفلسطيني المعروف محمود درويش الذي ينتمي لأسرة تملك أرضاً في قرية البروة في فلسطين، ومن هنا جاءت مفردات القصيدة مرتبطة بالأرض بما فيها من آفاق وأحلام، ورؤى وبحر ومساجد وطبوع وليمون وبرتقال وقمح وسنابل...، ليمثل استدعاء محمود درويش في القصيدة مرآة وقناعاً لكل فلسطيني هاجر ونفي من هذه الأماكن والمدن قسراً، وكل فلسطيني يمثله محمود درويش بالحلم للعودة، يقول أبوريدة:

رحلت إلى المنفى الغريب مؤملاً رحيل المنافي فاستطالَتْ منازلُهُ
وعدت إلى الأوطان عودة أملٍ أصبح فهدتْ بالصِّراع هياكلُهُ

(أبوريدة، ٢٠١٢، ٢٠)

المبحث الرابع: رصد التحولات تجاه باريس

لقد حظيت باريس بنوع من القبول عند الشعراء العرب المحدثين والمعاصرين كونها عاصمة الدولة الفرنسية التي تحاول تحقيق مبادئ العدالة والقانون، وحملت فرنسا شعارات كبيرة، منها ما حقق الحياة الكريمة للمواطن الفرنسي، وممن انهمر بالحياة في باريس من الشعراء العرب الشاعر السوداني محمد الفيتوري، يقول:

أوروبا تحملني في عينها

أما باريس فترضعني من ثديها

(الفيتوري، ١٩٦٧، ٢٥٦)

لا أكذبكم أي أهوى باريس

هذا الانهار عند الفيتوري، هذا الإنسان القادم من السودان كان انهارا موقتا، فقد كان هذا الإعجاب بباريس ليس مطردا، ذلك أنه اكتشف الحقيقة البائسة، "فأوروبا هي التي امتصت دم بلاده ورحيقها، وأدت طاقات أهله" (منصور، ١٩٥٧، ١٣٦).

لكن الأمر مختلف عند "أبوريدة" فصورة فرنسا وباريس صورة مظلمة وقاتمة، فهو يعلم أن لها دورا كبيرا في الصراع العربي الصهيوني، فهو يرسم لها صورة بشعة، هذه الصورة مرتبطة بالانحراف الاجتماعي والأخلاقي والحضاري، ففرنسا موئل الحانات والنساء والعطور، فالشاعر يتسرب بحروفه إلى عمق المدينة ويفضح سرها، يقول:

أنا لستُ عطرا

من فرنسا

تشتريه السيداتُ

كلا

ولا خضعتُ

جفوني

إذ تكحلُّها

الجفونُ النعاساتُ

فخذي رموشك

وارحلي

وليجر خلف خطاكِ

بالحبِّ

الحداةُ

(أبوريدة، ٢٠١٢، ١٦١)

إذن باريس ليست رمزا جميلا، ولاحظنا الفرق الشاسع بين الفيتوري الذي احتفى بحروفه بتلك الصورة الإيجابية المختزلة والوهمية عن باريس، والصورة السلبية، وموقف الرفض والعداء من المدينة الغربية عند "أبوريدة" فالأمر حينما يتعلق بفرنسا تنكشف التناقضات.

الفصل الثاني: صورة المدينة الجمالية في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء"

المبحث الأول: صورة الظاهرية

إن "أبو ريده" أحسن تشكيل المدينة وتوظيفها في جلّ قصائده، فإن كان كثير من الشعراء نفرّوا من المدينة، وتغنوا بالريف والطبيعة الخلابة، إلا أن مدينة الظاهرية وما صار فيها من تحولات تعني له الكثير؛ فهي التي تزدهي فيها الأشياء، وتلبس زهرها الخضض المشرب بالطيوب، فهي التي تحتضن ساكنيها، فقد تجاوزت جغرافيتها وما فيها من فضاء الذكريات، لتأخذ بعدا نفسيا، يكون هذا البعد مصدرا للراحة والأمان والفرح، يقول في قصيدة للظاهرية صورتان:

وتهميم عشقا في المكان

كأنه لوج الزفاف

يهدهد الحلم الجميل

وتخلع اليوم المضمخ بالعذاب

وتحسن أنك في جنان

تعزف الحور الملاح عليك ألحان القلوب (أبو ريده، ٢٠١٢، ١٠٥)

وإن نشأة أبو ريده في الظاهرية وما رافق هذه النشأة من أحداث وحياتة يلعب دورا مهما في بلورة رؤيته لمدينته، فهي أينما وردت تعبر عن حالته النفسية التي تعبر عن حالة القبول لا حالة الرفض لها، فقد عبر عن حالة انتمائه، فكل بقعة جغرافية قديمة فيها تعرفه بفضاءاتها... فالظاهرية بلدة أو مدينة بعد ما حل فيها من تطور فهي تعرفه، فهو لا يحس فيها بالضيق، فهي تعيد له ترتيب الهوى، وتشعل الأمل الخصيب رغم الجدار المستبد الذي يقضض الأرض الخصيبة، ورغم السياج الذي يحاصر زيتونها... رغم ما عليها من حصار وما حل فيها من دماء ما طأطأت وما أضحكت سن المحتل، يقول الشاعر:

في الظاهرية

يبذر الفلاح حبة قمحه

قرصا من "الأكامول" فجرا

كي يهدئ من صداد الأرض

إذ ضاقت بمعول من سقاها

دمعة الطفل المغلف بالأسى

ودم الحبيب

فإذا رأيت بكفه المحراث

في سفح الجبال تيقنت عيناك

أن حراثة الأرض الحبيبة

حقنة بوريدها

في عرفه الوطني كي

تشتد في وجه الكروب

لا يأس يقدر أن يُصقّد حلمها (أبوريدة، ١١٤، ٢٠١٢)

وفي القصيدة ذاتها يصف الظاهرية، وما حلّ بها، قائلا:

وترى المتاجر مطرقات

يمضخ التجار فيها

ما تبقى من حديث

عن زمان راح يخنقه الحصار

وعن الزبائن طوّقوا

بحواجز تمتدّ في جسد المدينة كالسوار

حتى الهواء محاصر

ونسيمه بيد الرقيب

في الظاهرية يولد الإنسان حرا

يولد الإنسان نسرا

يولد الانسان يولد

كي يصارع بابتسامته النيوب (أبوريدة، ١١٤، ٢٠١٢)

فالقارئ يلمس العلاقة الحميمة بالمكان وإعجاب الشاعر به، هذه المدينة التي تقع على حدود صحراء النقب

التي كانت تعرف قبل تمدنها باسم بلدة الجوشن، يقول الشاعر:

والآن

جوشن تستعيد الأمل في أحلامها

وتعيد ترتيب الهوى

برؤى العطور

تعيد ترتيب الندى

عند البكور

وتشعل الأمل الخصيب (أبو ريدة، ١٠٨، ٢٠١٢)

وإن استطاع أبو ريدة التخلص من رومانسيته السائدة وقبل في حالة التمدن ولم ينفر منها، إلا أنه استطاع التوفيق في شعره بعودته لبلدته فتغنى بها، وبها أحزانه وتذكر أيام الفرح والذكريات والأحلام فيها، وكثيرا ما منح الظاهرية ألفاظ الحب والعشق، وأعطاه رونقا خاصا مختلفا عن باقي المدن التي وظفها في شعره، ورغم كل هذا أكد الشاعر أن للظاهرية صورتين، يقول الشاعر:

للظاهرية صورتان

بلوحة سحرية ربّما تحلق في فضاء الذكريات

وتستبيك

وتدلّق الأخرى عليك صدى محيّاه الكئيب (أبو ريدة، ١٠٢، ٢٠١٢)

فكانت الظاهرية في شعرة والمتأمل في تركيباته تشكل رمزا للخصب والعطاء المستمر، فعلى الرغم مما حل بها من نحيب، ومن وجع السنين، ونشوب الأظفار فيها، واحتلال الغريان لها، وتجلط الدماء فيها حزينه، والليل فيها مثقل بصدى الحروب...، ما زالت تبتسم، وما زال يولد الإنسان فيها حرا ونسرا.

المبحث الثاني: صورة القدس

للقدس في قصائد الشاعر، بُعد ديني بصفتها مركزا للشرائع السماوية، وللقدس بُعد حضاري باعتبارها مركزا للحضارة الإنسانية عبر العصور، فقد استقرت مدينة القدس في قلب الشاعر، فقد كانت في جل قصائده التي ذكرت فيها محورا للصراع ونواة ونقطة مركزية للنص، وإن كانت القدس قد حظيت بمكانة عالية في الأدب العربي، وتغنى فيها الشعراء، فقد حظيت القدس باهتمام كبير في شعر "أبو ريدة" فهي بالنسبة له رمز عزة وكرامة، وجعل منها مركزا للصراع العربي الفلسطيني، والذي يعد امتدادا للصراع التاريخي الذي شهدته المدينة على مر العصور، يقول في قصيدة "مع سيدي عثمان قد أبرمت عهدي":

ملمتُ أعضائي التي
نُفِيتُ إلى سهل ونجد
وزرعتها في القدس زيتا
وانتضيتُ ثباتَ جدِّي
وعزمتُ أن أسعى لِفَجْرِي
فانكفاتُ لليل سُهْدِي
ومشيتُ تُثقلني قيودي
في دجى الرعبِ الأشدِّ
جفتُ ضروعُ الأمنيات
وثَلَمَ التمييزُ حَدِّي
ففتيلُ أحلامِ الهوى
قد أطفأتهُ رياحُ جندي
وأخي الذي أمَلْتُهُ
وذخرتُهُ سيفاً بغمدي
وَحَمَلْتُهُ في أضلعي
وعددتُهُ حساً بجلدي
وحسبتهُ عند الرزايا

(أبوريده، ٦٥، ٢٠١٢)

العاصفاتِ السودِ مَدِّي

كما نعلم أن الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان لم يدافع عن نفسه، ولم يقبل من المسلمين أن يدافعوا عنه في وجه الخارجين حفاظاً على دماء المسلمين، واستشهد ولقي الله، فقد استلهم الشاعر هذه الحادثة ليجعلها مرآة لقصيدته، وليبين حال القدس التي تركت وحيدة، فقد تخلى عنها إخوتها العرب والمسلمون، فالقارئ يلحظ أنها تربعت على مشاعر الشاعر وأيقظت فيه البعد الديني للمكانة الدينية التي تحظى بها، فلا يتحرك واحد لنجدة القدس ومقدساتها، فهي تستحق وقفة الشرفاء من أجل خلاصها من براثن الاحتلال، ولكن يقف الفلسطيني وحيداً ويطل من قبة المعراج وحيداً، يقول الشاعر:

وحدي أطلّ على الأسي

من قُبّة المعراج وحدي

وحدي أكفّنُ بسمتي

بالدمع من مهدي للحدّي

وحدي يُغلّق إخوتي

(أبوريده، ٢٠١٢، ٦٤)

باب الرجاء بوجه وعدي

يحاول الشاعر باحترافية أن يضيء النزعة الدينية، من خلال إشارته لحادثة الإسراء والمعراج، بوصفها حدثاً إسلامياً مهماً، ولا تغفل ما حدث فيها، فقد صلى محمد رسول الله إماماً بالأنبياء، فكانوا مع رسول الله متحابين، إلا أن الفلسطيني أغلق إخوته أبواب الرجاء، ليكفن بسماته بدموعه، وليبقى وحيداً منتظراً لحدّه، فالاحتلال يسعى لإطفاء النور الإلهي في القدس، ويجعل القدس ومن يسكنها في أسى دائم.

والبنية العميقة في النص تشير إلى ظاهرة الاغتراب، فما عاد الفلسطيني يملك السيطرة على المكان، فالفلسطيني يشعر بالبعد عنها رغم إطلالته من قبة المعراج، وكأن هنا إشارة أخرى أن وجوده سينتهي إن لم تجتمع الأخوة، وتغير ما هي عليه القدس الآن، فرحلة الإسراء موقته إن لم يشتد الفلسطيني عضده بأخيه.

المبحث الثالث: صورة بغداد

يطغى البعد النفسي في تصوير بغداد، فما عادت بغداد بلاد العلم والحضارة والأنس والجمال فالموت يحاصرها من كل صوب واتجاه، فهي تحترق، والأزهار متلونة بالدم، وفي ظلال بيت القصيد، مزيج عاطفة خوف وقلق، وجع وهلع، وفي جسد الذاكرة الموت موت الروح، وموت في الحياة، فالموت مشرع، والأشلاء في كل مكان، وفيها من يزرع فتيل اللغم وينفجر، وبغداد بلد الأهوال والقلق، أطفالها مصابون بالوجع والخوف والهلع، ومن أحلامهم سرقوا، بغداد صباحها يشبه سواد الليل، فالأحزان فيها تندلق؛ فكل نعش يتبعه نعش، حتى جنازات الموتى لم تسلم، والألغام تسكب حقدتها على الصائمين والمصلين ومن في أرضهم زرعوا، وعلماءها تطاردهم عصابات الطغاة، يقول الشاعر:

هنا بغدادُ أمُّ الكونِ

في بغداد

تحترقُ

هنا تتلونُ الأزهارُ من دمنّا

وتلبس ثوبها المحمرَّ

من أورا د فتيتنا

وتسفعُ دمعها القاني

وتختنقُ

هنا تتفجر الأنهار من دمنا

وتنطلقُ

هنا بوابةٌ للموت مشرعةٌ

تُفتَحُ ثغرها الأخدودُ

تَسْتَفُّ الوري زُمرا

إذا ما أفصح الشفقُ (أبو ريدة، ٢٠١٢، ٩٧)

وأمة المليار في المدن والعواصم العربية يصطفون على الفضائيات، ويلهيمهم المال والشهوة عن النخوة، يقول الشاعر:

هنا المليارُ يصطقونَ لا حولٌ ولا قُوَّة

تدور بهم فضائياتُ عصرِ المالِ والشهوة

تمازحهم تُناكحهم وتتهب منهم النخوة

هنا المليار قد سكنوا

هنا سجنوا

هنا دفنوا (أبو ريدة، ٢٠١٢، ١٠١)

فبغداد تبعث على الشؤم والبؤس بسبب أوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكل هذا بسبب كابوس الحياة المادية، فبعدما كانت بغداد قبل الاحتلال الأمريكي لها مدينة الجمال والصفاء والإنسانية صارت صورتها مغايرة، فتشكلت عند الشاعر رؤية جديدة، فالأحداث الجارية فيها إبان الحرب أنتج صورة مشوهة للمدينة، واحتوت هذه المشاهد التصويرية دلالة كره المحتل الأمريكي، وفيها صوت الشاعر الذاتي الذي تحاصره هواجس القلق وعدم الانسجام والتناغم مع الصورة الحربية للحياة في بغداد الفاقدة للحياة، وقد رسمت لنا قصيدة " احتراقات على أقدام بغداد" التي اختير منها المقطعين السابقين لوحة تشريحية فيها بؤس وموت وضياع وقتل وأشلاء، وليس فيها إلا وجوه حزينة، وفيها الطائفية والتمزق والافتراق وعدم الانسجام مع الآخر، فبعدما كانت ذات حضور تاريخي واجتماعي وسياسي وحضاري صارت ذا مشهد إنساني

بائس، فالقارئ يلحظ الحزن، فقد لخص حال العراق بوصف مشاهد مدينة بغداد، فشوارعها تغص بالألغام، والنار، والأجسام المهوكة، والتفجيرات...

المبحث الرابع: علاقة الذات الشاعرة بالمدينة " مدينة الحلم "

حين تتصفح قصائد المدينة في الشعر بشكل عام، فأول شعور تشعر به أنه مكان لم يعط الشاعر شيئاً يطمئنه إليه، بل على العكس من ذلك تماماً، فلقد جرده من كل ما هو أثير لديه، واستهلك مضامين عالمه الجميل، ما جعله يمتلئ بالعداوة، ولم يره بوصفه عالماً حضارياً، فهو في رأيه مكان للبغي والسفالة والفساد والدنس الذي ينبغي تحطيمه وهدمه والثورة عليه (عقاق، ٢٩٦، ٢٠٠١).

وإذا كانت رغبات الشعراء تكاد تتشابه ورؤاهم تكاد تتحد على معاداة المدينة، ووسمها بالفساد والعهر، والاتفاق على حتمية تطهيره من الدنس الذي يكتنفها، وهذا ما أكده إحسان عباس: "أن تشابه تجارب الشعراء الريفيين المهاجرين إلى المدن العربية في طبيعة الصدمة - إن حدثت - فهي دائماً تعبيراً عن الاغتراب النفسي والاجتماعي الذي أصابهم، ولكنها تتفاوت في العمق والمدى" (عباس، ١١٧، ١٩٧٨).

ولكن تجربة أبو ريدة مختلفة فهو يحكي لنا في قصيدة "حيفا الأسيرة" رواية أسير أرهقته السجون إذ قضى عمره فيها، وكان يحلم بزيارة حيفا عروس البحر، ولكن القيود صفدته وجلدت زنازينها دمه، فأوصى ولده بأن يكمل المهمة للوصول إلى المدينة الحلم من أجل تحريرها، من أجل العيش فيها، من أجل البقاء فيها، من أجل عدم تركها للمحتل الذي يعيث فيها فساداً واحتلالاً.

فحيفا ترسخت في ذهن الأسير، فالأسر وقسوته، وما فيه من إهمال لم يعطل القوى الانبعائية تجاه مدينة الحلم، فهي لم تزل في الروح طيفا، وجمالها مشفى، وطرفها مكحول، وأريجها فواح، فهو يرى فيها كل هذا رغم ما فعلته فيه أشدق السجون، وما فعلته من قهر وغربة ومنفى، يقول الشاعر:

إن زرت حيفا يا بني فأقري الأشواق حيفا

واغسل رباها بالدموع الطاهرات هوى وعظفا

والثم ثراها ما استطعت ولا تقل ولداه: سوفأ

قد ولّيتني مذ ولدت ولم تزل في الروح طيفا

وحسبت أن جمالها الهتان للشريان مشفى

منيت نفسي أن أراها ما سألت متى وكيفأ؟

فنزفت ساعات انتظاري في رصيف العمر نرفا

وتفر من عمري الثواني تخطف الآمال خطفا (أبو ريدة، ١٦، ٢٠١٢)

ويرى الباحث أن المدينة عند "أبوريدة" ليست فقط بعدا من أبعاد الحياة الاجتماعية والسياسية والنفسية والثقافية والفكرية والأدبية، وليست بعدا كينونيا جغرافيا، بل هي أكثر من ذلك فهي تمتزج معه، وهنا أنقل ما قاله يوسف اليوسف: "سمة تحايث الذات وتلازمها بحيث تمتزج وإياها في وحدة لا فكاك لأواصرها" (اليوسف، ١١٨، ١٩٧٥)، وعليه يسعى الشاعر أبوريدة من خلال وصية الأسير لولده استعادة المكان الذي تروق الذات الشاعرة كذلك الارتقاء في أحضانه.

ويبرز مكان الحلم إلى الوجود عندما يكف المكان الأليف عن التواجد في الواقع سواء بواسطة الافتقار القسري، أو الأسر والقسوة والقمع، هنا يعتمد المبدع إلى إخراج مضمون داخلي إلى الخارج، وتعارض مبدأ الداخل والخارج مبدأ أساسيا في التحليل النفسي (فورد، ١٩٨٥، ٤٤، مج ١٥).

ويؤكد لنا الخطاب الشعري العلاقة المتينة والتبادلية ما بين الذات والمدينة، يندمج فيها الذاتي بالموضوعي، وتتشكل الأشياء على غير طبيعتها ضمن منظور كشفي جديد، يشير بوضوح إلى ذلك الفيض اللاشعوري لعالم الذات الداخلي الذي تنهل منه عملية الإبداع ورؤاها، وتتشكل فيها طرائق التعبير تشكلا ثريا بالدلالات، يقول الشاعر:

ستون عاما ما رأيت لطرفها المكحول طرفا

ستون عاما ما شممت أريجها الفواح عرّفا

ستون عاما والمنايا تقصف الأحلام قصفا

ستون عاما والأسى يسقى أباك الموت صرّفا

لكنه رغم الردى ما ذلّ للأعداء أنفا (أبوريدة، ١٧، ٢٠١٢)

مكان الحلم منبثق من الذاكرة وبساطتها، فالبساطة تكمن في سهولة استرجاع الذات لذكرياتها، فهذه الذاكرة تشحن الصورة وتحشوها بالذكريات المكثفة، فهذا الغياب عن المدينة يجعل حيفا التي تمثل كل فلسطين التاريخية مكانا للحلم وللعودة، وجعلت الذات الشاعرة منسجبة إلى أعماقها، ليصبح المكان هو مكان الشعور الداخلي لا المكان الواقعي.

فالمعجم الشعري الذي ضم قصائد الحلم أو مقطوعاته هي تجليات مكانية ولفظية صوفية، لا تموضع لها في الحقل الإدراكي العادي، فهي تفتح التحليل والتذوق إلى رؤية الذات الباطنية، مما استخدمه الشاعر في قصيدته "حيفا الأسرة": (أقرب الأشواق حيفا، الدموع الطاهرات، في الروح حيفا، للشريان مسفى، أبصرتها...) وهو بهذه التراكمات يريد إقامة نوع من التفاعل بين الحلم والمكان الواقعي، وقد أكد على مثل هذه الفكرة مراد وهبة: "التفاعل بين الحلم والواقع من الإيماءات المنبعثة من عالم اللاشعور والمجهود العقلي الذي يبذله الفنان في صياغة هذه الإيماءات في صورة قادرة على أن تحقق التجاوب" (وهبة، ٢٨٧، ١٩٩٤).

الخاتمة:

عُنت الدراسة بتتبع دلالة المدينة في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء" للشاعر يوسف أبو ريده، كونها إطاراً مكانياً مشبعاً بالإيحاءات، فتتناسب الألفاظ الدالة في حنايا الديوان، وتختزل حرارة وجدانية مفعمة بالعاطفة تتناسب ومقام السياق.

وعرجت الدراسة على حياة الشاعر يوسف أبو ريده، وقامت بتوضيح مفهوم المدينة وفق المعنى اللغوي للمدينة والمعنى الاصطلاحي للمدينة، وتناولت الدراسة آليات توظيف المدينة في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء"، وتجلت بوضوح في ثنائية البداوة والمدينة، وثنائية الضفة وغزة (رصد التحولات بين مدن الضفة وغزة بعد عام ٢٠٠٦) / البعد السياسي، والتصوير الحركي للمدينة، وأفضت الدراسة إلى رصد التحولات تجاه باريس، ورصدت الدراسة صورة المدينة الجمالية في ديوان "اكتب بجرحك ما تشاء"، وصورة الظاهرية، وصورة القدس، وصورة بغداد، وعلاقة الذات الشاعرة بالمدينة "مدينة الحلم".

وتوصل الباحث إلى النتائج الآتية:

١. يقدم الديوان عالماً يحوي حمولات فكرية في ذكر المدينة، فقد قدم ملاحظات إشارية دالة، وتستطيع الدراسة القول: إن ديوان الشاعر صرخة مدوية تمثلت في العواطف الإنسانية تجاه المكان المذكور، فاللغة فيه تمارس استحضاراً لصور حية تتعانق فيما بينها.
٢. عبر عن صور المدينة وتجلياتها وتقنيات توظيفها من خلال النفس الداخلي تمثل بالخيال والتصوير والشعور، وانطلق في توظيفها من رؤية حدائية، فهو حيناً يتأمل واقعا حضارياً مهترناً، وحيناً أخرى يتأمل واقعا حضارياً يتجرع الأمل المنشود.
٣. استعمال الشاعر لمدلولات المكان والثنائيات تجسد حس المعاناة، وترفد القلق من الحاضر والمستقبل.
٤. صور الشاعر تجسم المكان، وهو المدينة، وتحوي انفعالاته وحالاته النفسية التي تنتابه، وهو يخرج بالمكان عن مواضعه الاجتماعية، ويتمرد على الدلالة التقليدية.
٥. تجربة الشاعر عميقة، فالوعي بالمكان امتزج مع ذاته الشاعرة، وتلحظ صلته بالواقع الاجتماعي والحضاري، وتجسد قصائده مأساة الإنسان، وآماله مع المكان.

التوصيات:

١. دعوة الباحثين للكشف عن دلالات المدينة في دواوين شعرية أخرى.
٢. دراسة صورة المدينة في الرواية العربية الحديثة.
٣. دراسة صورة المدينة في الرواية الفلسطينية.
٤. دراسة صورة المدينة في القصة القصيرة.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم، زكريا، د.ت، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، د.ط، دار مصر للطباعة.
- إدلي، بهيجة مصري، والديك، عامر، ٢٠١١، السيرة الذاتية في الخطاب الروائي العربي، ط١، عمان، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع.
- البستاني، بطرس، ١٩٨٧، محيط المحيط. بيروت، مكتبة لبنان ناشرون
- حسن، رزاق إبراهيم، ١٩٨٤، المدينة في القصة العراقية، بغداد، دار الحرية
- أبو ريذة، يوسف، ٢٠١٢، اكتب بجرحك ما تشاء، ط١، الخليل، ج مطبعة بابل الفنية.
- شرف الدين، خليل، د.ت، ابن خلدون، منشورات دار مكتبة الهلال.
- شوقي، عبد المنعم، ١٩٨١، مجتمع المدينة (الاجتماع الحضري)، ط٧، بيروت، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع
- عباس، إحسان، ١٩٧٨، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، الكويت، عالم المعرفة.
- عبود، حنا، ١٩٨٠، مورفولوجيا المدينة في الشعر السوري، د.ط، دمشق.
- عتاق، قادة، ٢٠٠١، دلالة المدينة في الخطاب الشعري المعاصر، د.ط، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- عثمان، اعتدال، ١٩٨٦، جماليات المكان، الأندلس في الشعر العربي الحديث، ومتغيرات المرحلة، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.
- الفيتوري، محمد، ١٩٦٧، أغاني عاشق من أفريقيا، د.ط، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- مراد، وهبة، ١٩٩٤، يوسف وهبة والمذهب التكاملي، د.ط، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن منظور، ١٩٩٠، لسان العرب. ط١، بيروت، دار صادر
- اليوسف، يوسف، ١٩٧٥، مقالات في الشعر الجاهلي، د.ط، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- الدوريات والمجلات
- فورد، أنارد، ١٩٨٥، دراسة المسرح الإفريقي، الزمان والمكان والهوية، عالم الفكر، العدد ٤، مجلد ١٥.
- منصور، مناف، ١٩٧٥، تجربة المدينة عند الفيتوري، مجلة قضايا عربية، عدد ٦.
- المواقع الإلكترونية
- حيصات، ابتسام، ٢٠١٣، السيرة الذاتية للشاعر يوسف علي أبو ريذة
- <http://www.sha3erjordan.net/news.php?action=view&id=3145>



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

ابن العلي الإشبيلي وأراؤه النحوية دراسة نحوية تحليلية

Ibn al-Alj al-Ishbili and his grammatical views

Analytical grammatical study

الباحث الأول: يوسف محمود محمد الحسني - جامعة الخليل - فلسطين

Yusefh@hebron.edu

الباحث الثاني: محمد علي رباح - جامعة النجاح الوطنية - فلسطين

Mohmmadrabba@yahoo.com

تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٨/١ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٨/٢٥ م



الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن تراث عالم نحوي أندلسي، إذ يقوم هذا البحث على دراسة آراء ابن العليّ الإشبيليّ النحويّ، وبيان منهجه النحويّ الذي ترك بصمات واضحة في من خلفه من النحاة، كأبي حيّان والمراديّ والسيوطي وغيرهم، فعلى ما يتمتع به هذا العالم النحويّ من فضل؛ فإنه لم يتلّ القدر الوافي من الدراسة والبحث، فنال أقرانه شهرة لم يلق مثلها، وذلك من خلال استخدام المنهج الوصفيّ التحليليّ، وقد استقامت خطته على مقدّمة وتمهيد حول ابن العليّ وكتابه البسيط ومبحثين: تناولت في الأوّل موافقاته ومخالفاته للبصريين والكوفيّين، وفي الثاني تعرّضت للآراء التي تفرّد بها، وخاتمة تضمّنت أبرز النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: آراء، موافقات، مخالفات، ابن العليّ، بصريّون، كوفيّون.

Abstract

This present study seeks to uncover the heritage of an *Andalusian* grammarian. It is based on studying the grammatical views of *Ibn al-Alj al-Ishbili*, and explaining his grammatical approach, which left a clear impact on the grammarians who came after him, such as *Abu Hayyan*, *al-Muradi*, *al-Suyuti*, and others. Despite the merit that this *Andalusian* grammarian enjoys, he did not receive the adequate amount of study and research, and as a result his peers achieved a fame that he had never seen before. In order to conduct this study, the descriptive analytical approach was used. The study includes an introduction and a preface about Ibn al-Alj, his *Al-Baseet* book, and two chapters. In the first, the researcher discussed his agreement and disagreement with the *Basrans* and *Kufians*. In the second, the researcher discussed the opinions that he held. Finally, the study concluded with the most prominent results.

Keywords: View, agreements, disagreements, Ibn al-Alj, Basrans, Kufians.



المقدمة:

فلا يزال النحاة الأندلسيون يشكّلون علامة بارزة في مسيرة الدرس النحوي، وسمّة وضّاءة في مراحل تطوره، وقيمة هؤلاء النحاة لا تتأتى من كونهم ينتمون إلى مدرسة خاصّة، لها خصائصها ومناهجها المستقلّة أصولاً وفروعاً، وإنما تكمن في حملهم تراث النحو المشرقيّ كاملاً، وقدرتهم- بعد ذلك- على الدخول في ثناياه، وكشف أسرارهِ وسبّر أغوارهِ، والولوج الى ظواهرهِ وبواطنهِ، ومن ثمّ كانت لهم بعد ذلك تأليفهم ومصنّفاتهم، التي حملت - بين طياتها- كثيراً من مناقشاتهم ومدخلاتهم وإضافاتهم، التي أضفت على النحو كثيراً من النضج والتقدم، بوصفهم نحاةً كانت لهم شخصيّة بادية في هذا الميدان، فهم لم يكونوا مقلّدين، بل اعتمدوا على نتاج فكرهم، ومجهودات أفهامهم واجتهاداتهم.

فلم تكن الأندلس بمنأى عن الدارات النحوية التي كانت في البصرة والكوفة؛ لأنّ صوتها دوى في كلّ ركنٍ من أركان العالم الإسلاميّ الذي كانت فيه الهجرة إلى العلم نشطةً، ولا أدلّ على ذلك من الرحلات التي تعدّدت بين أقاليم العالم الإسلاميّ المختلفة.

فعلى ما تمّتع به هذا العالم من فضلٍ من خلال تعويل علماء أجلاء، فإنّه لم يحظ من القدر الوافي بالدراسة والبحث، بتكريس الجهود في دراسة تكشف عن آرائه، ومدى تأثيره بمن سبقه وتأثيره في من أتى بعده.

أهداف الدراسة:

١- هدفت الدراسة في هذا البحث إلى التعرف إلى عالم من علماء المغرب العربي، وبيان مواقفه النحوية التي تفرد بها بين علماء عصره، وقصد الباحث في بحثه دراسة مواقف ابن العليّ النحويّ الأشبيليّ وبيان مكانتها وأهميتها النحوية ومدى الأخذ بهذه الآراء.

٢- لا يغيب عن الأذهان مدى أهمية هذه الدراسة، المستمدّة من أهميّة هدفها الكشف عن عنصر مهمّ في منظومة علماء النحو في الأندلس والاهتمام بها اهتماماً تستحقّه، علماً بأنّ كثيراً من الدراسات التي تناولت نحاة الأندلس لم تعرّض له، بل لم تأت على ذكره.

٣- جاءت دوافع اختيار آراء ابن العليّ موضوعاً لهذه الدراسة مترابطةً منطلقاً من أهميّة الموضوع؛ إذ كثيراً ما استرشد أعلام النحاة برأيه كأبي حيّان، والمراديّ، وابن عقيل، وناظر الجيش، والسيوطيّ، والدمامينيّ، والأزهريّ، وغيرهم؛ ممّا يدلّ على أنّ الرّجل صاحب علمٍ يُستنار برأيه؛ إذ كان يلقّب بالإمام، ومن هنا فإنّ هذه الدراسة تهدف إلى تجلية جوانب من آرائه، التي شغل بها عددٌ من أبرز نحاة العربيّة كما ذكر سالفاً.

أما الدراسات السابقة التي لها ارتباط بهذا الموضوع، فكانت على النحو الآتي:

يضاف ما ذكرناه قبلاً من دراسات:

- بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٩٤م، **توحيد التاريخ** بعنوان: "ابن العليج وكتابه البسيط" لمحمد حسن عواد، سعى فيه للتعريف بابن العليج، وجمع ما تناثر من المسائل النحوية المنسوبة إليه، وتناثرت في مصنفات نحوية متعددة.
- بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٨هـ، بعنوان: الكشف عن صاحب "البسيط" في النحو لحسن موسى الشاعر، ذكر ما أراده من البحث، قال: "يتردد كثيراً في مصنفات أبي حيان الأندلسي، ومن جاء بعده من النحاة ذكر "صاحب البسيط" في النحو، والنقل عن كتاب "البسيط". فتراهم يقولون: "قال صاحب البسيط" أو "وفي البسيط"، من غير أن يبين كثيراً من هؤلاء المصنفين من هو صاحب البسيط، أو يكشف النقاب عن مؤلف كتاب البسيط هذا، مما أوقع عدداً من المحققين المعاصرين في الوهم والخطأ؛ فرأيت أن أعد بحثاً مفصلاً عن صاحب البسيط، لعلّي - بذلك - أميط اللثام عن هذا الغموض الذي اكتنفه".
- رسالة ماجستير في جامعة بغداد بعنوان: ضياء الدين ابن العليج وكتابه البسيط في النحو: جمعاً وتحقيقاً ودراسةً، لهناء صالح العززي، ذهبت في بحثها إلى أن كتاب البسيط مفقود، وزعمت أنه شرح لكتاب المفصل للزمخشري، ونحت في رسالتها هذا المنحى، فطبقت البسيط على المفصل، وما ظهر من البسيط لاحقاً يدحض ما ذهبت إليه.

منهج الدراسة:

أما عن المنهج العام للدراسة فقد انتهجت منهجاً وصفيّاً تحليليّاً يقوم على رصد آراء ابن العليج النحوية التي أودعها في كتابه البسيط أو ما تناثر في كتب أبي حيان وغيره، وتصنيفها تبعاً لموقفه منها وتحليلها ودراستها موضعاً موقفاً أبرز النحاة منها، إضافةً إلى الكشف عن مجموعة من الحقائق المرتبطة بحياة ابن العليج، وآرائه، ومنهجه النحوي، وجاء البحث في مقدمة وتمهيد حول ابن العليج وكتابه البسيط في مبحثين هاميين: تناول الباحث في المبحث الأول موافقاته ومخالفاته للبصريين والكوفيين، وفي الثاني تعرض الباحث للآراء التي تفرّد بها، وخاتمة تضمنت أبرز النتائج والتوصيات.

التمهيد (ابن العليج)

اسمُه ونسبُه:

هو الإمام العالم ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عليّ الإشبيلي، ويُعرفُ بابن العليج^(١)، ووُصفَ بالإشبيليّ ووُصفَ بالمغربيّ، أمّا الوصفُ بالإشبيليّ فهو نسبةٌ إلى إشبيلية في الأندلس، وهذا واضحُ الدلالة على أنّه أندلسيٌّ، أمّا المغربيُّ وصفٌ بالجهة التي قدّم منها، ويطلقُ هذا الوصفُ على كلّ مَنْ جاءَ مِنَ الغربِ الإسلاميّ.

وذكرت ترجمته أربعة نصوصٍ متقدّمة، وهي قريبة العهد به، فقد عاشَ في القرن السابع، وهذه النصوصُ في القرن الثامن الهجريّ، وهي التي اعتمدها مَنْ كتبَ عنه، وهي:

النصّ الأوّل:

وهو أقدمُ نصٍّ عرّفَ به، قال أبو حيّان في تفسير سورة الجاثية: حيثُ نقلَ عن بعض أصحابه، وهو الإمام العالم ضياء الدين والمعروفُ بابن العليج، وكانَ قد أقامَ باليمن، وصنّفَ بها^(٢). مراجعة النص، هذا النص من طبقات النحاة واللغويين.

النصّ الثاني:

قال ابنُ مکتوم (المتوفى سنة ٧٤٩هـ): إنّ صاحبَ البسيطِ كانَ من تلامذة أبي عليّ الشلوبين (المتوفى سنة ٦٤٥هـ)، قال ابنُ مکتوم في ترجمة الشلوبين: "وقد تخرّجَ بالأستاذ أبي عليّ - رحمه الله - ومهرَ بين يديه نحو أربعين رجلاً: كأبي الحسن بن عصفور، وأبي عبيد الله بن أبي الفضل، وأبي الحسن بن أبي الربيع، وأبي عبد الله بن العليج، ... وغيرهم، وكلُّهم مصنّفون، أئمّةٌ كبارٌ في علم العربيّة وغيره، قد طبّقوا بعلمه الآفاق، وملاؤا بفوائده وفرائده الأوراق..."^(٣).

فابنُ العليجِ نحوياً أندلسيّ في القرن السابع الهجريّ، وقد غادرَ موطنه بسبب حملاتِ النصارى على الأندلس، ووصلَ اليمنَ، وسكنَ بها، وصنّفَ.

النصّ الثالث:

قاله ناظرُ الجيش: "ونقلَ الشّيخُ - يعني أبا حيّان - عن صاحبِ البسيط: وهو رجلٌ يقالُ له: ابنُ العليج، ورأيتُ الشّيخَ يعظّمه، ويقبلُ كلامه، ويستكثرُ نقله"^(٤).

١- أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، ط ١٤٢٠هـ، ٤٢٠/٩ دار الفكر - بيروت.

٢- البحر المحيط، ٤٢٠/٩. مراجعة النص، هذا من التسهيل وليس من البحر.

٣- القفطي، أنباه الرواة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ٣٣٤/٢.

٤- ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ت: علي فاخر وآخرون، ط ١، ١٤٢٨هـ، ٢١٩٥/٥ دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة.

النص الرابع:

أما ابن قاضي شهبة فقال: "ابن العلي صاحب كتاب البسيط في النحو، ذكره أبو حيان، ونقل عنه في كتاب البسيط كثيرا، قال: كان قد سكن اليمن وصنّف بها، ومما حكي عنه منع إبدال الجملة من المفرد، وقد جوّزه ابن جني وأجازه ابن مالك"^(١).

ومن خلال ما تقدم نلاحظ الآتي:

أولاً: أنّ أبا حيان وصف ابن العلي بقوله: قال بعض أصحابنا، ويريد بقوله (أصحابنا)؛ أنّه من أصحابه الأندلسيين، وهذه من استعمالات أبي حيان عن الأندلسيين.

ثانياً: عُرف بابن العلي، وهذه هي شهرته التي صاحبته كتابه البسيط، فإذا ذكر مؤلف البسيط يقال: البسيط في النحو لابن العلي.

ثالثاً: أنّه إشبيلي أخذ عن شيوخها وتخرّج بأبي عليّ الشلوبين، (ت: ٦٤٥هـ)، وارتحل من الأندلس، وأقام في اليمن، وصنّف فيها.

رابعاً: أنّ قول ابن قاضي شهبة: "ذكره في شرح التسهيل الشيخ أثير الدين أبو حيان، ونقل عنه كثيراً في كتاب البسيط"، فنقله تجاوزت أربع مئة نقل في التذييل والتكميل.

خامساً: أنّ ابن العلي صاحب شهرة علمية في النحو.

شيوخه:

غموض شخصيته ترتب عليها جهل شيوخه وتلاميذه، ولا توجد نصوص تدلّ على أحد من شيوخه، إلا ما أورده ابن مکتوم أنّه تخرّج بالأستاذ أبي عليّ الشلوبين، لكنّ ابن العلي في كتابه البسيط نقل عن شيخه أبي العلاء^(٢)، ونصّ أبو حيان في نقل له عن (البسيط)، حيث قال: "وذكر أبو العلاء إدريس"^(٣).

وفاته:

اكتنف الغموض جوانب حياته، والمعلوم أنّه تخرّج بأبي عليّ الشلوبين، (ت: ٦٤٥هـ)، ونقل عن ابن عصفور (ت: ٦٦٩هـ)، ونقول أبي حيان (ت: ٧٤٥هـ) عنه يدلّ على أنّه عاش ما بين ٦٢٥هـ؛ لتناسب شهرة تلمذته وتخرّجه بالشلوبين، إلى عام ٦٨٠هـ^(٤).

مصنّفاته:

١- ابن قاضي شهبة، طبقات النحويين واللغويين، ت: محسن غياض، ١٩٧٤، ص ٢٩٨، بغداد. مراجعة اسم الكتاب: تراجم طبقات النحاة واللغويين والمفسرين والفقهاء.

٢- وهو أبو العلاء إدريس بن محمد بن موسى القرطبي المتوفى عام ٦٤٧هـ، ينظر: السيوطي، بغية الوعاة، ٤٣٦/١.

٣- أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ت: حسن هندراوي، ط ١، ٢٦٣/١٢، دار القلم - دمشق (من ١ إلى ٥)، وياقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا.

٤- عواد، محمد حسن، ابن العلي وكتابه البسيط، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مج ١٨، ع ٤٧، ص ١٩٥.

لم يذكر له سوى كتاب البسيط في النحو، وعُرف الرجلُ به.

ثانيًا: كتاب البسيط قيمته ومنهجه:

تردّد كثيرًا عند أبي حيّان في كتبه (التذليل والتكميل، وارتشاف الضرب، والبحر المحيط) ذكر كتاب البسيط، ثم سار ذكره في الأفاق بعد أبي حيّان، وكان من المتعارف عليه أن كتاب البسيط قد عدت عليه يدُ الزمان، ولم يتبق منه إلا النصوص المتناثرة في بطون الكتب النحويّة، إلى أن عثر صالح بن حسين العايد على مجلدة منه، يقول: "وقد بدت لي في قراءة هذا السفر من كتاب (البسيط في النحو) بعض ملامحه، فهذه المجلدة منه التي سلّمت من نوائب الدهر، ونجت من عوادي الزمان، تُنبئ عن كتاب نفيس، وعن عالم فذٍّ، ومصنّف جهيدٍ، ذلكم هو ابن العليج"^(١).

ونقل النحويّون بعد أبي حيّان كثيرًا عن هذا الكتاب - كتاب البسيط - وأغلب هذه النقول موجودة عند أبي حيّان، وربما عنه أخذت، وإن لم يسيروا إلى هذا.

قيمة الكتاب:

وتظهر قيمة الكتاب ظهورًا بيّنًا، حين نقف على تعويل العلماء المشهود لهم بالفضل، على هذا الكتاب واحترافهم به، فقد عوّل عليه أبو حيّان في كتبه، بل إنّه يسوق في بعض الأحيان مختصرات من كتاب البسيط طويلة نسبيًا، وعوّل عليه كثير من النحاة؛ كالمراذبي، وابن هشام، وابن عقيل، والأسنوي، والأزهري، والسيوطي، وغيرهم، وحسب ابن العليج فخرا أن يعتمدّه أبو حيّان شيخ النحاة.

وتشهد الأجزاء المنشورة، والبقايا المتناثرة في بطون كتب النحو من كتاب البسيط لابن العليج، بالقدم الراسخة في علم العربيّة، وتشهد له بالإحاطة وطول التقصي، وتتبع المسائل النحويّة في مظانها حيث جاء الكتاب عرضًا مفصّلًا لأبواب النحو كافّة مع عناية واضحة بالخلاف والتعليل.

منهج ابن العليج في البسيط:

ابن العليج صاحب شخصية نحويّة قادرة على الردّ والأخذ، والإبداع والاختيار، تعرّض وتقوّي، وتضعّف، فهو ينقل عن سابقه، وينسب الآراء إلى أصحابها في الغالب، وفصل ورجح واجتهد، والمدقق في ما ورد عن صاحب البسيط من نقول كثيرة يجد نفسه أمام علم ناضج وفكر عميق، استوعب آراء النحاة السابقين، فوازن بينها، ثم أخذ يرجح ويختار، ويقوّي رأيًا ويردّ آخر، من غير أن يتعصب لمذهب أو لعالم، وليس هذا تفرّدًا من صاحب البسيط بل هي سمة عامّة عند نحاة الأندلس، وهذا نهج واضح لكثير من تلامذة الشلوبين.

^١ - ابن العليج الإشبيلي، البسيط في النحو، ت: صالح العابد وتركي العتيبي، ط ١، ١٤٤٢هـ - ١٤٤١م، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١.

وكانَ اهتمامُ صاحبِ البسيطِ بالقياسِ واضحًا جليًّا، فعَدَّهُ من أصولِ النحوِ، فأخذَ يقبلُ حكمًا لموافقةِ القياسِ، ويردُّ آخرَ لبعده عن القياسِ، فيقولُ مثلًا: وأما بدلُ الغلطِ فأجازَه سيبويه وجماعةٌ، والقياسُ اقتضاه^(١)، وفي حرفِ التعريفِ قالَ في البسيطِ: سيبويه ذهبَ إلى أنَّ حرفَ التعريفِ اللامُ وحدَه^(٢). وقد رجَّحَ رأيَ سيبويه، كما في الوصفِ ب(إلا)، فقالَ السيوطيُّ: جوَّزَ سيبويه أنْ يوصفَ بها كلُّ نكرةٍ ولو مفردًا، ومثَّلَ ب(لو كانَ معنا رجلٌ إلا خالدٌ لعلُّبنا)، واختارَ صاحبُ البسيطِ رأيَه^(٣). وفي بعضِ الأحيانِ يعترضُ على سيبويه، كما في وجودِ فرقٍ بينَ الحالِ والصفةِ الجامدةِ، قالَ في البسيطِ: استضعفَ سيبويه: مررتُ برجلٍ أسدًا، بنصبِ (أسدًا) على الحالِ، أي جريئًا أو شديدًا قويًّا، واستضعفَ: مررتُ برجلٍ أسدٍ، على الوصفِ.

صرَّحَ ابنُ العليِّ بتقديمِ السماعِ على القياسِ، فضعَّفَ رأيَ الكوفيِّينَ فيما ذهبوا إليه من أنَّ أمثلةَ المبالغةِ لا تعملُ؛ لأنَّ اسمَ الفاعلِ إنَّما عملَ لجريانه على الفعلِ في الحركاتِ والسكناتِ، وهذه غيرُ جاريةٍ، فوجبَ امتناعُها عن العملِ، ويكونُ المنصوبُ بعدها محمولًا على فعلٍ تفسَّرُه الصفةُ، وهذا ضعيفٌ حسبَ رأيِ ابنِ العليِّ؛ لأنَّ النصَّ مقدَّمٌ على القياسِ^(٤).

من هنا يتَّضحُ أنَّ ابنَ العليِّ صاحبَ منهجٍ واضحٍ، وعلمٍ ناضجٍ، وفكرٍ نحويٍّ عميقٍ، فقد استوعبَ آراءَ السابقينَ، ووازنَ بينها، وأخذَ يتبَيَّ رأيًا من غيرِ تعصُّبٍ لمذهبٍ أو لعالمٍ، وإنَّما المرجعُ قوَّةُ الرأيِ ورجاحتهُ على غيره.

- المبحث الأول: موافقات ابن العليِّ ومخالفاته للبصريين والكوفيِّين.

إنَّ الخلافاتِ النحويَّةَ ليستُ حديثةَ الظهورِ، بل ظهرتْ منذُ نشأته، وخاصةً بينَ المدرستينِ البصريَّةِ والكوفيَّةِ، والخلافُ كذلكُ داخلَ المدرسةِ بعينها، ومع امتدادِ مسيرةِ النحوِ إلى نحاةِ الأندلسِ أخذوا يوافقونَ ويخالفونَ النحاةَ السابقينَ من بصريِّينَ وكوفيِّينَ، وهذا ما نهجَه ابنُ العليِّ في كتابه البسيطِ، فوافقَ وخالفَ وتفرَّدَ في بعضِ الآراءِ، وذلكَ في المسائلِ الآتية:

١- جوازُ مجيءِ الحالِ من المضافِ إليه:

أجازَ ابنُ العليِّ أنْ تأتيَ الحالُ مِنَ المضافِ إليه مطلقًا، موافقةً لبعضِ البصريِّينَ، وأبي عليٍّ الفارسيِّ، وخرَّجوا عليه قوله: ﴿وقضينا إليه ذلكَ الأمرَ أنْ دابرَ هؤلاءِ مقطوعُ مصبحينَ﴾ [الحجر ٦٦]، وقد تطرَّقَ أبو

١- السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت: عبد الحميد هنداوي، ٣/ ١٨٣، ط ٢، ١٤١٣ هـ المكتبة التوفيقية - مصر.

٢- السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ت: عبد العال مكرم، ط ١، ١٤٠٦ هـ، ٢/ ١١٧. مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣- همع الهوامع، ٢/ ٢٦٩.

٤- الأشباه والنظائر، ٢/ ٢٥٦.

عليّ الفارسيّ لهذه المسألة في الشيرازيات^(١)، وأجاز مجيئه بدون شروطٍ، وجوّزه الأخصّ وابن مالكٍ إن كان المضاف جزءاً ما أضيف إليه^(٢)، نحو قوله: ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غلٍ إخواناً على سُررٍ متقابلين﴾ [الحجر ٤٧]، حيث اشتروا شروطاً لذلك:

فالشرط الأول: أن يكون المضاف ممّا يصحُّ عمله في الحال، كاسمِ الفاعلِ أو المصدرِ، كقولِ مالكٍ بنِ الريب^(٣):

تقولُ ابنتي إنَّ انطلقكَ واحداً إلى الرُّوعِ يوماً تاريكي لا أباً ليّاً
والذي سوّعَ هذا أن المضافَ إلى الكافِ مصدرٌ يعملُ عملَ الفعلِ، فهو يتطلّبُ فاعلاً كما يتطلّبُهُ فعلُهُ
الذي هو انطلق، وإن لم يكن المضافُ ممّا يصحُّ عمله في الحالِ، فيمتنعُ مجيءُ الحالِ من المضافِ إليه، وعلى
هذا فلا يجوزُ: (رأيتُ غلامَ هندٍ راكباً)، وهذا ما عناه ابنُ مالكٍ بقوله: إلّا إذا اقتضى المضافُ عمله.
والشرط الثاني: أن يكونَ المضافُ جزءاً من المضافِ إليه، وعلامةُ ذلك حذفُ المضافِ، وإقامةُ
المضافِ إليه مقامه.

والشرط الثالث: أن يكونَ المضافُ مثلَ جزءِ المضافِ إليه، أو كـبعضِ المضافِ إليه، وقد استشهدَ النحاةُ على ذلك بقوله: ﴿مَلَّةٌ إبراهيمَ حنيقاً﴾ [النساء ١٢٥]، فحنيقاً حالٌّ من إبراهيمَ المضافِ إلى المَلَّةِ^(٤).

وقد سبقَ ابنُ الشجريّ ابنَ مالكٍ في اشتراطِ هذه الشروطِ، وإن لم يذكرها بصورةٍ مباشرةٍ، حيثُ أجازَ ابنُ الشجريّ أن يكونَ (مدبراً) حالاً من الهاءِ في حواميه، في قولِ النابغةِ الجعديّ^(٥):

كأنَّ حوامِيهِ مُدْبِرًا حُضِبْنَ وَإِنْ كَانَ لَمْ يُخْضَبِ

قالَ لأنَّ (الحوامي) ما عن أيمانِ حوافره وشمائلها، فهي بعضُ المضافِ إليه^(٦).

٢- حذف تمييز (كأين):

قال ابنُ العليّ في حذفه فضعيّفٌ للزوم (من)؛ لأنّه حذف معمولٍ وعاملٍ، أمّا أبو حيّانَ فعلقَ على مَنْ قالَ بحذفه بأنّه لا يلتزمُ حذفه وهو في حالة الجرِّ ب(من)، بل حُذِفَ وهو في حالة النصبِ كما حُذِفَ مِنْ (كم)

١ - أبو علي الفارسي، المسائل الشيرازيات، ت: حسن هنداوي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٨٤، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع.

٢ - همع الهوامع، ٢٣٥/٢

٣ - ديوانه ٤٣

٤ - ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ت: عبد الرحمن السيد، ط ١، ١٩٩٠م، ٣٤٢/٢، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

٥ - النابغة الجعدي، ديوانه، ت: واضح الصمد، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٣٥، دار صادر، بيروت.

٦ - ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، ت: محمود الطناحي، ط ١، ١٩٧٨، ٩٧/٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الاستفهامية^(١)، واختلف النحاة في جواز حذف تمييزها، فجوّزه المبرّد والأكثرون^(٢)، و(كأين) يظهر من استعمال العرب لها أنّها للتكثير، وهي بمعنى كم الخبرية، وزعم سيبويه أنّ معنى (كأين) هو معنى (رُبّ)^(٣). ولم يردّ تمييزها في القرآن الكريم إلا مفردًا مجرورًا ب(من)، وقال ابن عصفور^(٤) وابن خالويه^(٥) بلزوم جرّه ب(من)، قال ابن خالويه: إلا أنّها لم تقوَ على نصب التّمييز قوّة (كم)، فألزمت (من) لضعفها عن العمل، والجمهور على أنّه ليس بلازم^(٦)، ولكنّه الأكثر. نصّ على ذلك سيبويه، قال: إلا أنّ أكثر العرب إنّما يتكلمون بها مع (من)، وقال: "وإنّ حذفّت (من) و(ما) فعربي"^(٧).

ولا تضاف (كأين) إلى التّمييز؛ لأنّ المحكي لا يضاف، وكذلك وجود التنوين في آخرها تنوينًا، وذهب المبرّد إلى أنّ الاختيار في جرّها ب(من) سببه رفع اللبس عن المنصوب في قولنا: كأين رجلًا ضربت، فمع عدم وجود (من) لا يتعيّن أنّ يكون المنصوب هو التّمييز، أو مفعولًا بضربت، ويكون التّمييز محذوفًا^(٨).

٣- حذف نون الوقاية في ضمير الفاعل:

قال ابن العليّ: "وأما في ضمير الفاعل فلا خلاف أنّ نون الوقاية هي المحذوفة"^(٩) لأنّها حرف، أمّا نون الضمير (نون الإناث) فهي الباقية؛ لأنّها الفاعل، وهذا ما ذهب إليه المبرّد ومن وافقه وهو رأي البصريّين من أنّ الفاعل لا يحذف، ورجّحه ابن جني، والخضراوي، وأبو حيّان والسيوطي^(١٠).

وتزاد هذه النون لتقي آخر الفعل من الكسر؛ لأنّها لا بدّ من كسر ما قبلها، وقد تُترك عند اجتماعها مع نون أخرى، هي ضمير أو علامة إعراب، فالضمير في الفعل كقوله:

تراه كالثغام يُعلّ مسكًا يسوء الفاليات إذا فلّيني^(١)

١- أبو حيّان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ت: رجب عثمان، ط١، ١٠، ١٩٩٨/١ مكتبة

الخانجي بالقاهرة.

٢- همع الهوامع، ٢/٢٧٩

٣- ارتشاف الضرب، ١٠/٤٩

٤- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ت: صاحب أبو جناح، ١٤٠٠هـ، ٢/٤٩، مطابع مؤسسة دار الكتب، جامعة الموصل.

٥- السهيلي، أبو القاسم، نتائج الفكر في النحو، ط١، ١٩٩٢م، ص ٣١٧، دار الكتب العلمية - بيروت.

٦- ابن السّراج، الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي، ١/٣٢٠، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.

٧- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ت: عبد العال سالم مكرم، ط٤، ١٤٠١هـ، ص ١١٤، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ.

٨- ارتشاف الضرب، ١٠/٥١

٩- البسيط في النحو، ١/٢٠٢.

١٠- همع الهوامع، ١/٢١٨.

يريدُ (إذا فليني)، فحذفوها استئثقالاً لاجتماعِ النونات، والأصلُ الإدغامُ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما لمعنى، فلا يحذفُ أحدهما مَهْمَا وُجِدَ سبيلٌ إلى الإبقاء، إمَّا بالإدغام، أو يحتملُ التفكيك، وقد قرأتِ القراءُ ﴿أتأجوني﴾ [الأنعام: ٨٠]، ﴿تأمروني﴾ [الزمر: ٦٤]، بالإدغام^(٢) والحذف^(٣)، وكان الأوّلَى حذفَ نونِ الوقاية؛ لأنَّ الاحتياجَ إلى الإعرابِ أوّلَى، ولأنَّ النقلَ وقعَ بها، ولأنَّها قابلةٌ للحذفِ في الحروفِ المشبهة^(٤). وذهبَ الأخفش^(٥) إلى أنَّ المحذوفَ علامةُ الإعرابِ؛ لأنَّ الإعرابَ قد يُحذفُ في نحوِ قوله: فَالْيَوْمَ فَاشْرَبْ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ إِنْمَأ مِنْ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ^(٦) تخفيفًا، فكذلكَ هذا.

٤- قضية الحمل على الجوار:

قالَ سيبويه: "وقد حملهم قُربُ الجوارِ على أنْ جَرُّوا: (هذا جحرٌ ضبٌّ خرب)، وقالوا: (هذه جحرةٌ ضبابٌ خربة)؛ فالجحرةُ مؤنثةٌ، والضبابُ مؤنثةٌ، والعدَّةُ واحدةٌ، فغلطوا، وهذا ما رآه الخليلُ، وهذا الأوَّلُ إلَّا سواءً؛ لأنَّه إذا قالَ هذا جحرٌ ضبٌّ متهدِّمٌ، فيفهمُ أنَّه ليسَ بالضبِّ، مثلَ ما في التثنيةِ من البيانِ أنَّه ليسَ بالضبِّ"^(٧)، وقالَ العجاجُ:

كأنَّ نسجَ العنكبوتِ المُرْمَلِ^(٨)

وافقَ ابنُ العليِّ سيبويه في الجرِّ على الجوارِ، وهو كلُّ اسمٍ نُعِبَ به ما قبله، وليسَ نعتًا له في الحقيقةِ، وإمَّا هو من صفةٍ ما يتمُّ به الأوَّلُ، وإمَّا قلنا: من صفةٍ ما يتمُّ به الأوَّلُ؛ ليجمعُ المضافَ، نحو: جُحْرٌ ضبٌّ خربٍ^(٩)، وكقوله:

فدافعتُ عنه الخيلَ حتى تَبَدَّدتْ وحتى علاني حالِكُ اللَّوْنِ أسود^(١٠)

^١ - الزبيدي، عمرو بن معد يكرب، ديوانه، ط٢، ١٩٨٥م، ص ١٨٠، مجمع اللغة العربية، دمشق.

^٢ - قراءة القرّاء السبعة سوى ابن عامر ونافع. ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ت: شوقي ضيف، ط٢، ص ٢٦١، دار المعارف، القاهرة. وحجة القراءات، ص ٢٥٧.

^٣ - بحذف إحدى النونين "أتأجوني"، "تأمروني"، وهي قراءة ابن عامر ونافع.

^٤ - سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ط٣، ١٩٨٨م، ٥١٩/٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.

^٥ - السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ت: أحمد الخراط، ط١، ١٤٠٦هـ، ١٦/٥، دار القلم، دمشق. وجمع الهوامع ١/١٧٢.

^٦ - امرؤ القيس، ديوانه، ت: محمّد أبو الفضل، ط٤، ١٩٨٤م، ص ٢٥٨، دار المعارف.

^٧ - الكتاب ١/٦٧.

^٨ - العجاج، ديوانه، ت: عبد الحفيظ السطلي، ١٩٧١م، ٢٤٣/١، المطبعة التعاونية، دمشق.

^٩ - البسيط في النحو ١/٩٩.

وَاتَّفَقَ أَكْثَرُ النُّحَوِيِّينَ عَلَى أَنَّهُ مِنْ بَابِ صِفَةِ الْأَوَّلِ، وَأَنَّهُ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، وَأَنَّهُ شَاذٌ، وَلَيْسَ لُغَةً أَكْثَرَ الْعَرَبِ، وَسَمَّاهُ سَيَّبِيوِيَهٍ غَلَطًا، وَهَذَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِي الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ، وَقَالَ أَبُو عَبِيدَةَ هُوَ كَثِيرٌ فِي شَعْرِ الْعَرَبِ^(٢)، وَذَهَبَ ابْنُ جَنِّي^(٣) إِلَى أَنَّهُ مِنْ بَابِ صِفَةِ السَّبَبِ، وَأَنَّ أَصْلَ الْكَلَامِ: هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ جَحْرُهُ، وَأَنَّهُ شَائِعٌ وَقِيَاسٌ، وَهُوَ فِي الْقُرْآنِ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ، فِي قَوْلِهِ: ﴿عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ﴾ [البلد ٢٠]، يَرِيدُ مُؤَصَّدٌ بِأَيْهَا، ثُمَّ حَذَفَ، وَجَعَلَ الْفِعْلَ لِلنَّارِ، وَقَوْلِهِ: ﴿فَجَعَلْتُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ [الفيل ٥]، يَرِيدُ مَأْكُولًا حَبُّهُ؛ لِأَنَّ الْعَصْفَ تَبْنُ الزَّرْعِ، وَوَجْهُهُ عِنْدَهُ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ: حَسَنٌ وَجْهُهُ، لَكِنَّ الضَّمِيرَ تَمَّ نَقْلُهُ إِلَى الْخَبْرِ، فَصَارَ: خَرِبَ الْجَحْرِ، ك(حَسَنِ الْوَجْهِ)، ثُمَّ حَذَفَ الثَّانِي اخْتِصَارًا؛ وَذَلِكَ لِأَمْرَيْنِ:

أَحَدِهِمَا: تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ، وَلَوْلَاهُ لَمَا جَازَ، كَمَا لَمْ يَجْزُ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَسِيلٍ، تَرِيدُ وَجْهَهُ؛ لِعَدَمِ تَقَدُّمِ ذِكْرِهِ. وَالثَّانِي كَوْنُهُ لَا يَكُونُ لِلأَوَّلِ لَوْ قُلْتَ: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ حَسَنِ، تُرِيدُ: وَجْهَهُ، لَمْ يَجْزُ لَوْ قَوَّعَ اللَّبْسِ^(٤). وَقَدْ رَدَّ ابْنُ الْعَلِجِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ ابْنُ جَنِّي مِنْ سَبْعَةِ وَجُوهِ^(٥).

وَاتَّفَقَ سَيَّبِيوِيَهٍ وَالْخَلِيلِ عَلَى أَنَّهُ قِيَاسٌ فِي شَبِيهِهِ وَمِثْلِهِ، حَيْثُ لَا يُخَالِفُ التَّابِعُ الْمَتَّبِعَ فِي مَا مِنْ شَأْنِ النِّعَةِ أَنْ يُوَافِقَ الْمَنْعُوتَ؛ فَإِنْ اخْتَلَفَا فَقُلْتَ: هَذَانِ جَحْرًا ضَبٌّ خَرِبَانِ، فَسَيَّبِيوِيَهٍ يَجْرِيهِ عَلَى الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُمْ لَمَّا عَوَّلُوا عَلَى ذَلِكَ فِي الْأَوَّلِ لِقَوَّةِ الْمَعْنَى، وَاتِّكَالَ عَلَى الْفَهْمِ، حَتَّى لَمْ يَعْتَمِدُوا الْمَعْنَى، كَانَ عَدَمُ اعْتِبَارِ اللَّفْظِ أَوْلَى^(٦).

وِيرَى الْبَاحِثُ أَنَّ مَا نَصَّ عَلَيْهِ سَيَّبِيوِيَهٍ عَلَى وَجُودِ السَّمَاعِ عَنِ الْعَرَبِ، وَمَا أوردَهُ مِنْ أَمْثَلَةٍ عَلَى ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ مَذْهَبِهِ؛ لِأَنَّهُ مُؤَيَّدٌ بِالسَّمَاعِ فَضْلًا عَنْ أَنَّ فِيهِ تَوْسَعًا فِي الِاسْتِعْمَالِ، وَقَدْ وَافَقَهُ كَثِيرٌ مِنَ النُّحَاةِ وَمِنْهُمْ ابْنُ الْعَلِجِ.

٥- جواز وصف فاعل الفعلين بلفظ واحد:

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ السِّرَافِيُّ: "لَا خِلَافَ بَيْنَ أَصْحَابِنَا أَنَّ الْفَعْلَيْنِ إِذَا اتَّفَقَ مَعْنَاهُمَا جَازَ أَنْ يُوصَفَ فَاعِلُهُمَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ، كَقَوْلِكَ: (ذَهَبَ سَعِيدٌ وَانْطَلَقَ عَمْرُو الصَّالِحَانِ)، وَ(جَلَسَ أَخُوكَ وَقَعَدَ أَبُوكَ الْكَرِيمَانِ)، وَإِذَا اخْتَلَفَ مَعْنَاهُمَا، فَمَذْهَبُ الْخَلِيلِ وَسَيَّبِيوِيَهٍ فِي الْفَعْلَيْنِ الْمُخْتَلِفِينَ وَالْمُتَّفَقِينَ وَاحِدًا، فَأَجَازًا: (ذَهَبَ أَخُوكَ وَقَدَّمَ عَمْرُو الرَّجُلَانِ الْحَلِيمَانِ)، وَأَبَى الْمَبْرَدُ وَالرَّجَاجُ وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ جَوَازَ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْمُتَّفَقِينَ"^(٧).

^١ - دريد بن الصمّة، ديوانه، ت: عمر عبد الرسول، ص ٦٤، دار المعارف بمصر.

^٢ - البسيط في النحو ١/ ١٠١.

^٣ - ابن جَنِّي، الخصائص، ت: محمد علي النجار، ط ١، ١٩١/١-١٩٢، المكتبة العلمية، بيروت، ط ١.

^٤ - البسيط في النحو ١/ ٢٠١.

^٥ - البسيط في النحو ١/ ٣٠١.

^٦ - انظر هذه الوجوه في كتاب: البسيط في النحو ١/ ١٠٣.

^٧ - ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ت: أحمد مهدي، ط ١، ٢٠٠٨م، ٣٩٢/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أما رأي المبرّد: فهو منع نعتِ الفاعلين بلفظٍ واحدٍ، إذا اختلفَ العاملانِ في المعنى^(١)، وردُّ المبرّدِ هذا ردًّا على قولِ سيبويه: "وزعمَ الخليلُ أنّ الجريّنِ أو الرفعينِ، إذا اختلفا فهما بمنزلةِ الجرِّ والرفعِ،... وتقولُ: (هذا رجلٌ وامرأته منطلقانِ)، و(هذا عبدُ اللهِ وذاك أخوك الصالحانِ)؛ لأنَّهما ارتفعا من وجهٍ واحدٍ، وهما اسمانِ بُنيا على مبتدأينِ، و(انطلقَ عبدُ اللهِ ومضى أخوك الصالحانِ)؛ لأنَّهما ارتفعا بفعالينِ، و(ذهبَ أخوك وقَدِمَ زيدُ الرجلانِ الحليمانِ)"^(٢)، فالخلافُ بينَ المبرّدِ وسيبويهِ في المثالي الأخيرِ؛ فقد منعَ المبرّدُ في مثلِ هذا القولِ وأمثاله أنْ يوصفَ فاعلهما بلفظٍ واحدٍ؛ لاختلافِ العاملينِ، فالَّذي رفعَ الفاعلَ الأوَّلَ، غيرُ الَّذي رفعَ الفاعلَ الثاني، ولا بدَّ من اتِّحادِ العاملينِ في المعنى لجوازِ وصفِ فاعلهما بلفظٍ واحدٍ، في حينِ يجيئُ ذلكَ سيبويه ومن تبعه.

وتطرَّقَ ابنُ العليِّ لهذه المسألةِ فقال: "أما إنْ اتَّفقا في الإعرابِ، فإنَّما أنْ يتَّفقا في العاملِ، فيكونُ واحدًا بالنوعِ أو الشخصِ، أو يختلفا بالنوعِ فسيبويه والخليلُ وأبو العباسِ، وأكثرُ النحويِّينَ يمنعونه، نحو: (جاء زيدٌ وهذا محمدٌ العاقلانِ)، و(هذا رجلٌ وفي الدارِ آخرٌ منطلقينِ)"^(٣)، ويذهبُ ابنُ مالكٍ إلى ما ذهبَ إليه المبرّدُ من وجوبِ قطعِ النعتِ إذا اختلفَ العاملانِ^(٤)، وإلى ذلكَ يذهبُ المراديُّ^(٥).

وهو بذلكَ يمنعُ الإتيانَ إنْ اختلفَ العاملانِ في المعنى، نحو: (جاء زيدٌ وذهبَ عمرُّو العاقلانِ)، ويُقدِّرُ المرفوعُ خبرًا على إضمارِ المبتدأ، ويوضِّحُ ذلكَ ابنُ عقيلٍ، بقوله: "يجبُ القطعُ، ويمتنعُ الإتيانُ إنْ اختلفَ معنى العاملينِ أو عملهما"^(٦)، وإلى ذلكَ ذهبَ الأشمونيُّ، وأمَّا علَّةُ منعِ الإتيانِ إذا اختلفَ معنى العاملينِ، فهي أنّ كلَّ جملةٍ يحقُّ لها أنْ تنفصلَ عن الأخرى، فقولهم: (جاءَ عبدُ اللهِ وذهبَ زيدُ العاقلانِ)، يُفصِّلُ إلى: (جاءَ عبدُ اللهِ)، و(ذهبَ زيدٌ)، وبناءً على ذلكَ لكلِ فاعلٍ عاملٍ مختلفٍ عن الآخرِ، والعاملُ في الفاعلِ هو العاملُ في النعتِ؛ لذا لا يجوزُ أنْ يعملَ في النعتِ الواحدِ عاملانِ مختلفانِ في المعنى، فإنْ اتَّحدَ المعنى والعملُ وجبَ الإتيانُ نحو: (مضى زيدٌ وانطلقَ عمرُّو الصالحانِ)، ورأيُ الأشمونيِّ المنعُ^(٧)، وكذلك الأزهرِيُّ^(٨).

١ - المبرّد، أبو العباس، المقتضب، ت: محمّد عبد القادر عزيمة، ٣١٥/٤، عالم الكتب، بيروت.

٢ - الكتاب ٥٩/٢.

٣ - البسيط في النحو ٤٢٧/١. ينظر: شرح جمل الزجاجي ٢١١/١.

٤ - يُنظر: ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، ت: محمّد بركات، ط ١، ١٤٠٠ هـ، ١١٥/٢، جامعة أم القرى (دار المدني، جدة)، ط ١، ١٤٠٠ هـ، و شرح التسهيل ٣١٨/٣.

٥ - المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ت: عبد الرحمن سليمان، ط ١، ٢٠٠٨ م، ٣١٤/٢، دار الفكر العربي.

٦ - ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ت: محمّد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، ١٤٠٠ هـ، ٢٠٢/٣، دار التراث - القاهرة.

٧ - الأشموني، شرح الأشموني، ط ١، ١٩٩٨ م، ٩٥/٣، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨ م.

وذكر ابن العليج: "وأما إن اتفقا في الشَّخصِ فلا خلافَ في جوازه، نحو: مررتُ بزيدٍ وأخيكَ العاقلين، وإن اتَّفقا في النوعِ، فإمَّا أن يتَّفقا في المعنى، أو يختلفا، فإن اختلفا فإمَّا أن يكونا فعلين، أو ما في معناهما، أو مبتدأين، أو حرفين، أو إضافتين، فإن كانا فعلين أو مبتدأين، نحو: (جاءَ محمَّدٌ وخرَجَ محمودٌ العاقلانِ)، و(هذا زيدٌ وذاك عبدُ اللهِ المنطلقانِ)، فذهبَ المبرِّدُ إلى أنَّه لا يجوزُ؛ لأنَّه لا يُؤثِّرُ عاملانِ في معمولٍ واحدٍ أثرين متَّفقين، كما لا يؤثِّرُ مختلفين" (٢)، وذهبَ ابنُ السَّراجِ إلى عدمِ جوازه (٣)، وجوِّزَ سيبويه هذا، وهو ظاهرُ قول الخليل (٤)، وقد ردَّ السيرافيُّ مذهبَ المبرِّدِ ورجَّحَ رأيَ سيبويه (٥).

وذهب ابنُ عصفورٍ إلى ذلكَ مجيِّزاً ما منعَه المبرِّدُ (٦)، وبما أنَّ أساسَ المنعِ المعنى، فلا بدَّ من جوازِ ما منع بناءً على المعنى قياساً على ما سبق، وقد أيَّدَ ابنُ العليجِ موقفَ سيبويه.

٦- (كلا وكلتا) بين الإفراد والتثنية:

إن قدرنا كون الألف للتثنية على مذهب الكوفيين فلا يتأتى إلا الفتح، فهي كلت، والمثنى: كلتا، وإن قدرنا كون الألف للتأنيث على مذهب البصريين يتأتى الميل والتقليل حسب القواعد المضطردة، فهي على وزن فعلى بكسر الفاء إذ تمال لحمزة والكسائي، وتقلل لأبي عمرو وورش بخلفه، قال ابن الجزري: "والوجهان جيدان، ولكني إلى الفتح أجنح، ويقول القيسي: "وهذه أحرف نأخذ فيها بالوجهين لاحتمالهما الوجهين اللذين ذكرنا"، وكذلك يحيى فمن قرأه بين اللفظين جعله على وزن فعلى، ومن فتح جعل وزنه يفعل، وهو الصواب فيه، لأنه عربي من الحياة".

قال ابنُ العليج: "اختلفَ فيما البصريونَ والكوفيونَ، فذهبَ البصريونَ إلى أنَّها لفظٌ مفردٌ دالٌّ على التثنية، وألفُه منقلبةٌ عن حرفٍ أصليٍّ، ووزنه (فَعَلٌ) ك (مَعَى)، وألفُه منقلبةٌ مع المضميرِ، وغيرُ منقلبةٍ مع الظاهرِ" (٧).

وذهبَ البصريونَ إلى أنَّهما في اللفظِ مفردانِ، وفي المعنى مثنَّيانِ، وهما مضافانِ دائماً، فإمَّا أن يُضافا إلى ظاهرٍ فيعربانِ إعرابَ الاسمِ المقصورِ بالألفِ مطلقاً، وإمَّا أن يُضافا إلى ضميرٍ فيعربانِ إعرابَ المثنى

١ - الأزهرى، خالد، شرح التصريح على التوضيح، ط ٢٠٠٠م، ٢/١٢٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

٢ - البسيط في النحو ١/٢٩٤.

٣ - يُنظر: الأصول في النحو ٢/٣٢٠.

٤ - يُنظر: الكتاب ١/٢٤٧.

٥ - يُنظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/٣٩٢.

٦ - شرح جمل الزجاجي ١/١٦٢.

٧ - البسيط في النحو ١/٤٨٤.

بالألف رفعا والياء نصبا وجرًا، ولا يجيزُ البصريونَ غيرَ هذا، وهما عند الكوفيينَ مثنيانِ حقيقةً، ويذكرُ أبو حيانَ في هذا النصِّ أنَّ في المسألةِ مذهبينَ:

الأول: (كلا وكتا) مثنيان معنًى مفردان لفظاً:

واختلف أصحابُ هذا المذهبِ على ثلاثة أقوالٍ: الأول: أنَّهما يلحقانِ بالمشقِّ معنًى لا لفظاً إذا أضيفا إلى ضميرٍ، أمَّا إذا أضيفا إلى اسمٍ ظاهرٍ، فلا، فيعربانِ إعرابَ الاسمِ المقصورِ، قاله البصريونَ^(١).

الثاني: إجراؤهما مع الظاهرِ مجراهما مع المضميرِ، حكاه الكسائيُّ والفراءُ ودُرَيْدُ وجماعةٌ لغهً عن بعضِ العربِ، ذكرَ الفراءُ إتهمَ كنانةً^(٢)، وإلى ذلك ذهبَ ابنُ مالكٍ^(٣).

القول الثالث: أنَّهما على لغةِ القصرِ في المثنى فقدُ تضافانِ إلى المضميرِ، ويكونانِ بالألفِ على كلِّ حالٍ^(٤). المذهب الثاني: (كلا وكتا) مثنيان لفظاً ومعنًى^(٥):

ذهبَ إليه الكوفيونَ وآخرونَ كابنِ خروفٍ والخسنيُّ، وغيرهما.

ويقولُ الأنباريُّ: الكوفيونَ على أنَّ (كلا وكتا) تثنيتهما لفظيةٌ ومعنويةٌ، والألفُ فيهما كالألفِ في المثنى،

وحذفتُ نونَ التثنيةِ منهما لأنَّها ملازمةٌ للإضافة، وأصلُ كلا (كل) حَقَّفتِ اللامُ، والألفُ زيدتُ للتثنيةِ، والتاءُ في (كتا) للتأنيثِ^(٦).

ويقولُ الجوهريُّ: "فهو عنده غيرُ مثنى بل اسمٌ مفردٌ، أمَّا الفراءُ فقالَ هو مثنى مأخوذٌ من كلٍّ فخَقَّفتِ

اللامُ وزيدتُ الألفُ للتثنيةِ، وكذلك كتا للمؤنثِ"^(٧)، وهذه لغةٌ قومٍ من العربِ^(٨).

وقد احتجَّ أصحابُ المذهبِ الأوَّلِ البصريونَ ومن نَحَا نَحْوَهُم بالآتي:

أولاً: الدليلُ على أنَّ فيهما إفراداً لفظياً وتثنيةً معنويةً إتيانُ الضميرِ مفرداً حملاً على اللفظِ، ومثنى

حملاً على المعنى، وحملُ الضميرِ على اللفظِ^(٩)، كقوله: ﴿كلتا الجنَّتينِ آتتُ أكلهما﴾ [الكهف: ٣٣]، فقال (آتت) بالإفرادِ حملاً على اللفظِ، وقال الشاعرُ:

كِلَا أَحْوَيْنَا ذُو رِجَالٍ، كَأْتَهُمُ أُسُودُ الشَّرَى مِنْ كُلِّ أَعْلَبَ ضَيْعَمٍ^(١٠)

فقال: (ذو) بالإفرادِ حملاً على اللفظِ، والحملُ فيها على اللفظِ أكثرُ من المعنى^(١١).

١ - الكتاب ٤١٣/٣، المقتضب ٢٤١/٣.

٢ - الفراء، معاني القرآن، ت: أحمد نجاتي، ط ١، ١٩٥٥م، ١٨٤/٢، مطبعة دار الكتب المصرية.

٣ - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ص ١٢.

٤ - تهديد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ٣٢٧/١.

٥ - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ص ١٢.

٦ - الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف، ط ١، ٢٠٠٣م، ٣٥٩/٢ المكتبة العصرية.

٧ - الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عطار، ط ٤، ١٩٨٧، ٢٤٧٦/٦، دار العلم للملايين، بيروت.

٨ - ينظر: التذليل والتكميل ٢٥٧/١.

٩ - ارتشاف الضرب ١٨١٤/٤.

١٠ - ال بيت غير منسوب لقائل في الإنصاف ٤٤٢/٢.

ثانيًا: الإضافةُ إلى التثنيةِ، فتقولُ: جاءني كلا أخويك، وجاءني أخواك كلاهما^(٢).

ثالثًا: جوازُ إمالةِ الألفِ فيهما، ليستَ للتثنيةِ أنْها تجوزُ إمالتها، كقوله: ﴿إِذَا بَلَغَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، قرأها الكسائيُّ وحمزةٌ وخَلَفُ بالإمالةِ، وألَفُ التثنيةِ لا تجوزُ إمالتها^(٣).

رابعًا: لو كانتَ للتثنيةِ لانقلبتْ أَلْفُها في النصبِ والجرِّ إذا أُضِيفَتْما إلى الاسمِ الظاهرِ؛ لأنَّه أصلٌ، والضميرُ فرعُه، تقول: رأيتَ كلا الرجلين، ومررتَ بكلا الرجلين^(٤).

خامسًا: لو كانتَ مثناةً لكانَ إمَّا ملفوظًا به، أو لا، فإن لم يكنْ فادِّعَاءُ أصلٍ بغيرِ أصلٍ لا يكونُ^(٥).

وقد احتجَّ الكوفيونَ على أنَّ الألفَ للتثنيةِ بوجوه^(٦):

أحدها: أنَّها منقلبةٌ نصبًا وجرًّا، وهو قياسُ المثنى، وقد ذهب إليه أبو علي^(٧).
والثاني: أنَّها يخبرُ عنها بالمثنى.

والثالث: أنَّه يؤكِّدُ بها المثنى، ولا تؤكِّدُ الواحدَ.

والذي أراه رجحانَ رأيِ البصريينَ، الذينَ وافقهم ابنُ العِلاجِ، وساقَ الأدلَّةَ لتعزيرِ رأيهم، ودلَّلَ على وجاهتها، مع ذكره لرأيِ الكوفيينَ، مع مراعاةِ أنَّ المسألةَ يحكمها السماعُ عن العربِ، وأنَّ كلَّ ما ذكره المختلفونَ ورَدَ عن العربِ؛ فقد وردَ عنهم استعمالُ (كلا وكتلتا) بالألفِ رفعًا والياءِ نصبًا وجرًّا عندَ الإضافةِ إلى ضميرٍ، والتزامُ الألفِ رفعًا ونصبًا وجرًّا عندَ الإضافةِ إلى اسمِ ظاهرٍ، وكذلك التزامُ الألفِ مطلقًا، سواءً عندَ الإضافةِ إلى ضميرٍ أو اسمِ ظاهرٍ، وكذلك تمَّ الإخبارُ عنهما بالمثنى أو المفردِ.

٧- فتح همزة (إِنَّ) وكسرها في جواب القسم:

مَذْهَبُ الْبَصْرِيِّينَ فِي هَمْزَةِ (إِنَّ) فِي جَوَابِ الْقَسْمِ الْكَسْرِ، وَبِهِ وَرَدَ السَّمَاعُ، مِثْلُ: وَاللَّهِ إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ، أَمَّا الْكَسَائِيُّ وَالْكَوْفِيُّونَ فَقَالُوا بِجَوَازِ الْفَتْحِ مَعَ اخْتِيَارِهِمُ الْكَسَرَ، لِأَنَّ الْكَسَرَ أَكْثَرُ وَأَجُودٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْفَتْحَ مُسْتَعْمَلٌ فِي كَلَامِهِمْ، وَلَكِنَّهُ أَقْلٌ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْكَسْرِ^(٨)، وَذَكَرَ الْمُرَادِيُّ: إِجَازَةَ الْكَوْفِيِّينَ الْفَتْحَ إِذَا وَقَعَتْ جَوَابًا لِلْقَسْمِ، دُونَ لَامٍ، نَحْوُ: وَاللَّهِ أَنْ زَيْدًا قَائِمٌ^(٩).

١ - الإنصاف ٢/٤٤٨.

٢ - الإنصاف ٢/٤٤٨.

٣ - ابن الجزري، شمس الدين، النشر في القراءات العشر، ت: علي الصباع، ٧٩/٢، المطبعة التجارية الكبرى.

٤ - الإنصاف ٢/٤٤٨.

٥ - البسيط في النحو ١/٤٨٦.

٦ - البسيط في النحو ١/٤٩٠.

٧ - الشيرازيات ٢/٤١٤: "ولو كانت تثنية لانقلبت الألف فيه في حال الجر والنصب، إذا أُضِيفَ إلى المظهر".

٨ - ابن مالك، شرح عمدة الحافظ وعدة اللافت، ت: عدنان الدوري، ١٩٧٧م، ص ٢٣٠. مطبعة العاني، بغداد.

٩ - الجنى الداني ص ٤١٣، ويُنظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ٣/١٣٣٨.

تناول ابنُ العليّ أصلَ الخلافِ في أنّ كلّ جملةٍ منَ القسمِ والمقسمِ عَلَيْهِ هيَ معمولَةٌ لِأُخْرَى، وعندها هل يكونُ المقسمُ عَلَيْهِ مَفْعُولًا لفعلِ القسَمِ أم لا؟ فهناكَ خلافٌ في هذا، فَمَنْ قَالَ: نعم، قَالَ بفتحِ همزةِ (أَنْ)؛ لِأَنَّ هذا حكمُها إِذَا وَقَعَتْ مَفْعُولًا، وَمَنْ قَالَ: لا؛ وَعَدَّهَا تَأْكِيدًا، وَلَا عملَ لها فِيهِ، كَسَرَ، وَمَنْ أَجَازَ الْأَمْرَيْنِ قَالَ بِالْكَسْرِ وَالْفَتْحِ"^(١).

المبحث الثاني: الآراء التي تفرّد بها.

١- ضمير الفصل:

تباينت آراءُ النحاةِ في ضميرِ الفصلِ، واختلفَ البصريّونَ والكوفيّونَ في تسميته، فالبصريّونَ يسمّونه ضميرَ الفصلِ، والكوفيّونَ يسمّونه العمادَ والدعامَةَ^(٢)، قَالَ سيبويه: "وَإِنَّمَا كَانَ الْفَصْلُ فِي (أُظْنَ)، وَنَحْوَهَا لِأَنَّهُ مَوْضِعٌ يَلْزَمُ فِيهِ الْخَبْرُ"^(٣)، وَقَالَ الْفَرَّاءُ فِي مَعَانِيهِ: "الْعَرَبُ اعْتَمَدَتِ الْعِمَادَ فِي الظَّنِّ بِسَبَبِ النِّصْبِ"^(٤). وَأَمَّا الرُّضِيُّ فَقَالَ مَبِينًا تَسْمِيَتَهُ عِنْدَ سِيبَوِيهِ وَالْخَلِيلِ: "سُمِّيَ ضَمِيرُ الْفَصْلِ فَصْلًا لِفَصْلِهِ مَا قَبْلَهُ عَمَّا بَعْدَهُ، وَذَلِكَ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ تَمَامِهِ بَلْ هُوَ خَبْرُهُ، وَيُضِي الْمَعْنِيَانِ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، أَمَّا الْكُوفِيُّونَ فَيَسْمُونَهُ عِمَادًا؛ مِثْلَ الْعِمَادِ الَّذِي يَحْفَظُ السَّقْفَ مِنَ السَّقُوطِ، كَذَلِكَ هُوَ يَحْفَظُ مَا بَعْدَهُ مِنَ السَّقُوطِ عَنِ الْخَبْرِيَّةِ"^(٥).

وجاء في البسيطِ لابنِ العليّ، في فائدةِ ضميرِ الفصلِ: "قيلَ: الفرقُ بينَ الصفةِ والخبرِ، فإذا وقعَ بينَ الشئَيْنِ اقتضى أن يكونَ خبرًا؛ لِأَنَّ الصِّفَةَ وَالْمَوْصُوفَ لَا يُفْصَلُ بَيْنَهُمَا"^(٦)، وَرُدَّ بِأَنَّهُ يَكُونُ الْإِعْرَابُ فَارِقًا، وَأَجِيبَ بِأَنَّهُ قَدْ لَا يَكُونُ كَالْإِبْتِدَاءِ، وَرُدَّ بِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ أَصْلُهُ فِي الْإِبْتِدَاءِ، كَمَا (كَانَ) وَنَحْوَهُ، وَلِذَلِكَ لَا يُقْطَعُ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا^(٧)، وَقِيلَ: فَائِدَتُهُ التَّنْبِيهُ عَلَى أَنَّ مَا يَأْتِي الْمُتَكَلِّمَ بِهِ هُوَ خَبْرٌ عَنِ الْأَوَّلِ، أَي لَيْسَ مَتَوَهِّمًا بِشَيْءٍ، وَمَعَ ذَلِكَ فَيَفِيدُ تَوْكِيدَ الْخَبْرِ، وَهُوَ تَعْلِيلُ سِيبَوِيهِ^(٨).

وذكرَ ابنُ العليّ شروطًا لضميرِ الفصلِ في كتابه^(٩):

الأوّل: شرطُه في المبتدأ والخبرِ، سواءً كانَ على أصله أو غيّرَ بالعواملِ، أي وقوعُه بينَ المبتدأ والخبرِ.
الثاني: أن يكونَ تابعًا للأوّلِ في التثنيةِ والجمعِ والغيبةِ والخطابِ.

١ - مع الهوامع ٤٣٩/١.

٢ - أمالي ابن الشجري ١٦١/١، الإنصاف في مسائل الخلاف ٧٠٦/٢، مع الهوامع ٢٢٧/١.

٣ - الكتاب ٣٨٧/٢.

٤ - معاني القرآن للفرّاء ٥١/١.

٥ - رضي الدين الاستريازي، شرح كافية ابن الحاجب، ١٩٧٥م، ٤٥٦/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦ - البسيط في النحو ٢٢٨/١.

٧ - البسيط في النحو ٢٢٩/١.

٨ - الكتاب ٣٩٤/١.

٩ - البسيط في النحو ٢٣٠/١، ومع الهوامع ٢٧٨/١.

الثالث: أن يكونَ بينَ معرفتين، أو ما هَمَّا في حكمهما، ممَّا لا تدخلُه الألفُ واللامُ ك(مثلك، وشبهك، وأفعل من كذا)، فتقول: زيدٌ هوَ القائمُ، وظننتُ زيدًا هوَ مثلكَ، وأفضلَ منك.

الرابع: أن يكونا مبتدأً وخبرًا في الأصلِ أو في اللفظِ.

وإنما اشترطَ الاتباعَ، كقولك: ظننتُ الزيدَينِ هَمَّا القائِمَينِ، ونحوه؛ لأنَّ فيه معنى التوكيدِ، والتوكيدُ جارٍ كذلك، ولم يكنْ في الإعرابِ؛ لأنَّ الضمائرَ قد لا تقعُ في الإعرابِ كما في البدلِ، نحو: مررتُ بكِ أنتَ، وإنَّما وقعتُ بينَ الابتداءِ والخبرِ لأنَّ فائدتها فيه، واعتناءً بالأخبارِ التي هي محلُّ الفائدةِ، فلذلك لا تدخلُ في الفُضلاتِ؛ لأنَّها كلُّها واقعةٌ آخرَ الكلامِ، فلا تدخلُ بينَ الحالِ وذي الحالِ، وقرأَ محمدُ بنُ مروانَ المدنيُّ ﴿هؤلاءِ بناتي هنَّ أطهرُ لكم﴾ [هود: ٧٨]، بنصبِ (أطهر) على الحالِ والفصلِ، ونقلَ ابنُ العليِّ عن أبي عمروٍ أنَّه لحنُ، أمَّا الخليلُ فقال: إنَّ جعلَ أهلَ المدينةِ هذا فصلًا أمرٌ عظيمٌ^(١)، وجوزَ الفراءُ دخولهَ أوَّلَ الكلامِ^(٢).

وأضافَ ابنُ العليِّ بأنَّه لا يكونُ فصلًا بينَ خبرينِ، فلا تقولُ: حسبتُ هذا مرًّا هوَ حلواً؛ لأنَّ الثاني لا يعولُ عليه وحده، فلا يؤكِّدُ كونهَ للأوَّلِ، وكذلك لا يكونُ أيضًا بينَ ما هو تامُّ بنفسه دونَ الثاني، لو قلتَ هذا عبدُ الله هوَ القائمُ، لم يكنْ؛ لتمامِ الأوَّلِ وكذلك لو لم يصحَّ أن يكونَ خبرًا، كقولك: كانَ زيدٌ أنتَ خيرًا منه؛ فإنَّك لا تعني به الأوَّلَ، بل (أنتَ)، فلا يكونُ فصلًا^(٣).

٢- حكم الفصل بين نعم وفاعلها:

قالَ ابنُ العليِّ: بجوازِ وقوعِ الفصلِ بينَ الفعلِ وفاعلِهِ؛ لأنَّه متصرفٌ في رفعِ المضمَرِ والظاهرِ، وعدمِ وجودِ التركيبِ^(٤)، أمَّا ابنُ أبي الربيعِ: فقالَ بمنعِ الفصلِ بينَ نِعَمٍ وفاعلِها بأيِّ شيءٍ، أكانَ شبهَ الجملةِ ولا غيرها، فلا تقولُ: نِعَمٌ في البيتِ الرجلُ خالدٌ، وتقولُ: نِعَمٌ الرجلُ في البيتِ خالدٌ^(٥).

وقالَ أبو حيَّانَ^(٦): ينبغي ألا يُفصلَ بينَ نِعَمٍ وبئسَ وفاعلِهما بظرفٍ ولا مجرورٍ ولا غيرهما إلا بسماعٍ منَ العربِ، ثمَّ أوردَ ما يحتجُّ به لجوازِ الفصلِ شعرًا، قالَ: وقد وردَ ما يدلُّ على الجوازِ في الشعرِ، قالَ رفاعَةُ الفقعسيُّ^(٧):

يُبادِرُنَ الدِّيَارَ يَزِفْنَ فَمِها وَبئسَ مِنَ المَلِيحَاتِ البَدِيلُ

وأرى أنَّ أبا حيَّانَ وافقَ ابنَ العليِّ في جوازِ الفصلِ، ولكنَّه سلكَ مسلكًا لبيَّنًا؛ وذلكَ تأدبًا معَ أستاذه ابنِ أبي الربيعِ، فقد أوردَ الدليلَ دونَ أن يُخطئَ مذهبَ شيخه، فهوَ يختارُ جوازَ الفصلِ، لا امتناعه، وفي موضعٍ آخرَ منَ التذييلِ، لم يُجزِ ابنُ أبي الربيعِ الفصلَ بينَ نِعَمٍ ومفسرِ المضمَرِ، لا تقولُ: نِعَمٌ في البيتِ رجلًا سعيدًا،

١ - البسيط في النحو ٢٣٠/١.

٢ - معاني القرآن للفراء ٥١/١.

٣ - البسيط في النحو ٢٣٢/١، التذييل والتكميل ٣٠٤/٢، همع الهوامع ٢٧٨/١.

٤ - ارتشاف الضرب ٢٠٤٦/٤، التذييل والتكميل ١٠١/١٠، همع الهوامع ٣/٣٩٠.

٥ - ارتشاف الضرب ٢٠٤٦/٤، همع الهوامع ٣/٣٠.

٦ - ارتشاف الضرب ٢٠٤٦/٤، التذييل والتكميل ١٠١/١٠، همع الهوامع ٣/٣٠.

٧ - ينظر: ارتشاف الضرب ٢٠٤٦/٤، التذييل والتكميل ١٠١/١٠، همع الهوامع ٣/٣٠.

أما أبو حيانَ فقال: والصحيحُ جوازُه، كقوله: ﴿بَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف ٥٠]، ففصلَ بينَ (بَسَّ) وتفسيرِ المضمرِ بقوله (لِلظَّالِمِينَ)^(١). أين الفصل بين نعم ومعمولها.
أجازَ الكسائيُّ الفصلَ بمعمولِ الفاعلِ، نحو: نَعَمَ فَيْكَ الرَّاغِبُ زَيْدٌ، والجمهورُ على منعه.

٣- المنصوب بعد (حبذا):

كان رأيُ ابنِ العِلاجِ في المنصوبِ بعد (حبذا) في قولنا: (حبذا زيدٌ راكبًا)، مغايرًا لآراءِ النحاةِ الآخرينَ في إعرابِ (راكبًا) بفعلٍ مضمرٍ فيكون مفعولًا للفعل المحذوف ليسَ حالًا، ولا تمييزًا^(٢)، وهذا ما رفضه أبو حيانَ وقال عنه: إنَّه قولٌ غريبٌ، ووقعَ الخلافُ بينَ النحويِّينَ في الاسمِ المنصوبِ بعدَ (حبذا)، فذهبَ بعضُ البصريِّينَ والأخفشِ، والفرسيِّ، والرَّبِيعيِّ، وخطَّابُ، إلى النصبِ على الحالِ، إذا وقعَ الاسمُ جامدًا أم مشتقًّا، في حين ذهبَ أبو عمرو بنِ العلاءِ إلى النصبِ على التمييزِ جامدًا أم مشتقًّا^(٣)، وفصلَ البعضُ: المشتقُّ حالٌ، والجامدُ تمييزٌ^(٤).

٤- إعمال المصدر في التمييز:

يعملُ المصدرُ عملَ الفعلِ بعددَ شروطٍ، وبيئاتها على النحو الآتي:
الشرط الأول: صحَّةُ حلولِ فعله محلَّه، نحو: "أعجبتني ضربك سعيدًا، والتقدير: أعجبتني أن ضربت سعيدًا"^(٥).

وهنا أودُّ الإشارةَ إلى أنَّه لم تتفق كلمةُ النحاةِ على هذا الحرفِ المصدرِيِّ: فوجدنا سيبويه لم يُقدِّرْ هذا الحرفَ بغيرِ (أنَّ) الثقيلة^(٦)، فوجدنا منَ النحاةِ مَنْ قدَّرَ الحرفَ المصدرِيَّ بـ (أنَّ) المصدرِيَّةَ، ومنَ هؤلاءِ

١ - التنزيل والتكميل ١٠/١١٤.

٢- ارتشاف الضرب ٤/٢٠٦٢، وهمع الهوامع ٣/٤٢.

٣ - التنزيل والتكميل ١٠/١٦٩، ارتشاف الضرب ٤/٢٠٦١.

٤ - المساعد على تسهيل الفوائد ٢/١٤٤.

٥ - ابن الوراق، علل النحو، ت: محمود الدرويش، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٣٠٥، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية.
وشرح التسهيل ٢/٤٣٧.

٦ - ينظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٢/٢٣٠.

النحاة: ابنُ الوزَّاق^(١)، وابنُ جَنِّي^(٢)، والعكبريُّ^(٣)، وَمِنَ النحاةِ مَنْ قَدَّرَ الحرفَ المصدريَّ بِ(أَنْ) المصدريَّة،
(وما) المصدريَّة كابنِ مالِكٍ والمراديِّ وابنِ هشامٍ وغيرهم^(٤).

الشرط الثاني: أَنْ يكونَ المصدرُ مُظهِراً، فلو أُضْمِرَ لم يعمل، وهذا هوَ مذهبُ البصريِّين، فلا يُقالُ
عندَهم: (مُروري بسعيدٍ حَسَنٌ، وهوَ بخالدٍ قبيحٌ) ، بتعليقِ المجرورِ ب(هو)؛ لكونه ضميرُ المرورِ، وحجَّتُهم: إزالةُ
المصدرِ عن الصفةِ الَّتِي هيَ أصلٌ للفعلِ بسببِ الإضمارِ^(٥).

وقد قالَ الكوفيُّونَ بجوازِ عملِ المصدرِ إذا وَقَعَ مضمراً، مثل: (مروري بمحمَّدٍ حَسَنٌ، وهو بسعيدٍ
قبيحٌ)، ف(بسعيدٍ) عندَهم متعلِّقٌ ب(هو) العائدِ إلى المصدرِ^(٦)، وقد استدلَّ الكوفيُّونَ لمذهبيهم بقولِ الشاعرِ^(٧):

وَمَا الحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَذُقْتُمْ وَمَا هُوَ عَنَّا بِالحَدِيثِ المُرْجَمِ

أي: وليسَ الحديثُ عنها، ف (هو) ضميرُ (الحديث) و(عن) متعلِّقَةٌ به^(٨)، وقد خرَّجَ البصريُّونَ البيتَ
السابقَ على أَنَّ الجارَّ والمجرورَ (عنها) متعلِّقٌ ب (أعني)^(٩)، وقد أيَّدَ ابنُ مالِكٍ مذهبَ البصريِّينَ^(١٠).

وهنا أودُّ الإشارةَ إلى أَنَّ أبا حَيَّانَ، والمراديَّ، والأشمونيَّ، وابنَ عقيلٍ، قد نَسَبُوا إلى الفارسيِّ وابنِ جَنِّي
القولَ بجوازِ إعمالِ ضميرِ المصدرِ في المجرورِ، لا في المفعولِ الصريحِ^(١١)، وأجازَ ابنُ جَنِّي إعمالَ المصدرِ في
الظرفِ على إحدى التخریجاتِ للمسألة، ولم يشِرْ إلى جوازِ إعمالِ ضميرِ المصدرِ في المجرورِ كما نُسِبَ إليه،
وبناءً على هذا يكونُ ما نَسَبَهُ النحاةُ لابنِ جَنِّي مخالفاً لما نصَّ عليه في قوله السابق، ولعلَّ النحاةَ قاسُوا على
قوله بجوازِ عملِ ضميرِ المصدرِ في الظرفِ، والقولَ بجوازِ عمله في المجرورِ أيضاً؛ لأنَّ الظرفَ والمجرورَ
يجريانِ في وادٍ واحدٍ، ويُلاحَقُ كُلُّ منهما بالآخرِ في الكثيرِ مِنَ الأحكامِ، ثمَّ نَسَبُوا إليه بعدَ ذلكَ القولَ بجوازِ
إعمالِ ضميرِ المصدرِ في المجرورِ، وقاسَ أبو حَيَّانَ عليه جوازَ إعمالِهِ في الظرفِ، وقد ردَّ أبو حَيَّانَ مذهبَ
الكوفيِّينَ في مثل: يعجبني ضربُ سعيدٍ خالدًا، وهو بكرًا، بأنَّه غيرُ موجودٍ في كلامِ العربِ^(١٢).

١ - عل النحو ص ٣٠٥.

٢ - ابن جَنِّي، اللع في العربية، ت: فائز فارس، ص ١٩٥، دار الكتب الثقافية، الكويت.

٣ - ينظر: اللباب ١/٤٤٨.

٤ - ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف البقاعي، ١٧٠/٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٥ - ينظر: الارتشاف ٥/٢٢٥٧، توضيح المقاصد ٢/٨٤٢، شرح الأشموني ٢/٢٠٢.

٦ - ينظر: شرح التسهيل ٢/٤٣٤.

٧ - زهير بن أبي سلمى، ديوانه، شرحه حمدو طمَّاس، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ٦٨، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٨ - ينظر: شرح التسهيل ٢/٤٣٤، والمساعد ٢/٢٢٦.

٩ - ينظر: الارتشاف ٥/٢٢٥٧، توضيح المقاصد ٢/٨٤٢، شرح الأشموني ٢/٢٠٢.

١٠ - ينظر: شرح التسهيل ٢/٤٣٤.

١١ - ينظر: الارتشاف ٥/٢٢٥٧، توضيح المقاصد ٢/٨٤٢، شرح الأشموني ٢/٢٠٢.

١٢ - ارتشاف الضرب ٥/٢٢٥٧.

الشرط الثالث: ألا يكون المصدر مُصغراً، فلا يُقال: (أعجبني ضُرَيْبُكَ عمراً)؛ وذلك لأنَّ التصغير خاصٌّ بالأسماء، إضافةً إلى إحداثِ نقصٍ في المعنى نتيجةً لإزالة المصدرِ عن صيغةِ أصلِ الفعلِ^(١).

الشرط الرابع: الإفراد، فإن وقع المصدرُ في حال التثنية، لم يعمل، مثل: (عجبتُ من ضُرَيْبِكَ خالدًا)^(٢).

وأما إن كان مجموعاً جمعٍ تكسيرٍ فقد اختلف فيه النحاة على النحو الآتي:

فذهب قومٌ من النحاة إلى جوازِ إعمالِ المصدرِ مجموعاً، وقد اختارَ هذا المذهبَ ابنُ هشامٍ اللخميّ وابنُ عصفورٍ وابنُ مالكٍ في شرحِ التسهيلِ^(٣)، وقد استشهدَ مَنْ أجازَ بعدةً شواهدَ منها: قولُ العربِ: (تركتهُ بملاحسِ البقرِ أولادها)، ف(ملاحس) أعملتُ، وهو جمعُ (مَلَحَس) بمعنى الفعلِ (لحس)، وقد نصبَ المفعولُ به وهو (أولادها)^(٤)، ومنه أيضاً قولُ الشاعرِ^(٥):

وَقَدْ وَعَدْتِكِ مَوْعِدًا لَوْ وَفَّتْ بِهِ مَوَاعِيدُ عُرْفُوبِ أَخَاهُ بِيَأْتِ بِ

ف (مواعيدُ) مصدرٌ مجموعٌ جمع (ميعاد) بمعنى وعد، وقد عمَلَ عمَلُ الفعلِ فنصبَ (أخاه) على أنه مفعولٌ به^(٦)، وقد ذهبَ قومٌ آخرونَ من النحاة إلى منعِ إعمالِ المصدرِ إذا كان مجموعاً؛ وذلك لأنَّ المصدرَ أو تثنيته يُخرجانِ المصدرَ عن الصيغةِ الأصليةِ التي هي الفعلُ، وأيضاً بالحملِ على منعِ إعمالِ المصدرِ إذا صُغِر؛ لأنَّ كلاً منهما مبينٌ للفعلِ، وقد اختارَ هذا المذهبُ أبو حيانَ^(٧) والسيوطي^(٨).

أما ابنُ العليّ فتبى عمله مجموعاً في التمييزاتِ وذلك لاشتماله على دلالةِ الفعلِ؛ لقابليته أن يُعملَ فيه ما يُعملُ في الحالِ والظرفِ من العواملِ الضعيفة، مثل: عجبتُ من تحركاته غضباً؛ لأنه بمعنى تحرقَ غضباً، وكذلك في الخبرِ، ومنه قولُ الرسولِ الكريمِ: "أَحَبُّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبُكُمْ مِنِّي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا"^(٩) البخاري، محمّد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، باب حسن الخلق، حديث رقم ٦٠٣٥، فالمحاسنُ عاملٌ في التمييزِ، وهو جمعٌ.

وأرى أن ما جاء به ابنُ العليّ من جوازِ إعمالِ المصدرِ المجموعِ في التمييزِ له وجهته بناءً على ما تمّ مناقشته في هذه المسألة.

٥- الصفة المشبهة؛ الفصل بينها وبين معمولها وزمنها:

١ - ينظر: اللباب ٤٤٩/١، شرح التسهيل ٤٣٤/٢، شرح التصريح ٥/٢.

٢ - ارتشاف الضرب ٢٢٥٧/٥.

٣ - ابن عصفور، المقرب ومعه مثل المقرب، ت: عادل عبد الموجود، ط١، ١٤١٨هـ، ١٣١/١، دار الكتب العلمية.

٤ - الخصائص ٢٠٩/٢، شرح التسهيل ٤٣٥/٢، المساعد ٢٢٧/٢.

٥ - البيت لعبيد الأشجعي في لسان العرب ٢٣١/١، و شرح التسهيل ٤٣٥/٢، و ارتشاف الضرب ٢٢٥٧/٥.

٦ - الخصائص ٢٠٩/٢، المقرب لابن عصفور ١٣١/١، شرح التسهيل ٤٣٤/٢، المساعد ٢٢٨/٢.

٧ - ينظر: ارتشاف الضرب ٢٢٥٨/٥.

٨ - ينظر: همع الهوامع ٤٤/٣.

أجاز ابن العليّ الفصلَ بين الصفةِ ومعمولها منصوبًا أو مرفوعًا كقوله: ﴿جَنَاتٍ عَدْنٍ مَفْتَحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابِ﴾ [ص ٥٠]، أما الخفافُ فقالَ بأنّه لا يُفصلُ بينها وبينَ معمولها إلا ضرورةً^(١)، كما قال الشاعرُ: سيّري أُمَامُ فَإِنَّ الْأَكْثَرِينَ حَصَى والطَّيِّبُونَ إِذَا مَا يُنْسَبُونَ أَبَا^(٢) وابنُ مالكٍ لم يتعرّضْ لزمِنِ هَذِهِ الصِّفَةِ، فِي أَلْفِيَّتِهِ فَقَالَ^(٣): صَوْغَهَا مِنْ لَازِمٍ لِحَاضِرٍ كَطَاهِرِ الْقَلْبِ جَمِيلِ الظَّاهِرِ والخلافُ فيها قائمٌ؛ إذ ذهبَ كثيرٌ من النحاةِ إلى عدمِ الاشتراطِ أن تكونَ بِمَعْنَى الْحَالِ، وابنُ طاهرٍ: أجازَ مجيئها للأزمنةِ الماضي والحاضر والمستقبل، بجوازِ قولنا: مَرَرْتُ بِأَمْرِي حَاضِرِ الابْنِ غَدًا، فالمعنى فيه للمستقبل^(٤)، واشترطَ السيرافيُّ: كونها بِمَعْنَى الْمَاضِي، موافقةً للأخفش، ومخالفةً لابنِ السراجِ والفارسيِّ والشلوبين^(٥).

ونقلَ السيوطيُّ عن البسيطِ أن بعضهم يرى بأنّها لا تُوجدُ إلا حالًا؛ لدلالاتها على الثبوتِ، والثبوتُ من ضروراتِ الحالِ^(٦).

وأرى أن ما ذكره ابنُ العليّ من جوازِ الفصلِ بينَ هذه الصفةِ وبينَ معمولها، رأيٌ له وجاهتهُ ويؤيده ما جاء في القرآنِ والشعرِ، وأنّ الصفةَ المشبهةَ ثابتةٌ ولا تصلحُ إلا أن تكونَ حالًا، وهو الذي ذكره ابنُ مالكٍ، ولا يجوزُ أن تصاغَ للمستقبلِ فلا يصحُّ: مررتُ برجلٍ طاهرٍ القلبِ غَدًا، ولا للماضي، فهي في رأيي للحالِ أبدًا.

٦- أعرافِ المعارفِ:

اختلفَ النحويّونَ في أعرافِ المعارفِ الخمسةِ، فقيلَ: المضمَرُ؛ لأنّه لا يوصَفُ؛ لتمامِ خصوصيَّتهِ، ولعدمِ الاشتراكِ، بخلافِ الأربعةِ، وهو رأيُ سيبويه^(٧)، وقيلَ: رأيه التسويةُ بينه وبينَ العلمِ^(٨). وقيلَ: أعرافها العلمُ وَعَلَيْهِ الصِّمْرِيُّ، ونُسِبَ لسيبويه^(٩)، وعُزِّي للكوفيّينَ ما عدا الفراءَ؛ لأنّه بوضعه، لا يصلحُ لأكثرَ من واحدٍ، بخلافِ الباقي^(١٠)، وعندَ ابنِ السراجِ: أسماءُ الإِشَارَةِ هي الأعرافُ^(١١)، وعندَ أبي حيّانَ: العلمُ^(١٢).

١ - التذييل والتكميل ١١/٣٤.

٢ - الحطيئة، ديوانه، ت: نعمان طه، ط ١، ١٤٠٧هـ، ص ١٧، مطبعة المدني.

٣ - ألفية ابن مالك ص ٤٢. شرح الأشموني ٢/٢٤٧.

٤ - التذييل والتكميل ١١/١٤.

٥ - التذييل والتكميل ١١/١٥.

٦ - همع الهوامع ٣/٦٣.

٧ - العكبري، أبو البقاء، اللباب في علل البناء والإعراب، ت: محمّد عثمان، ط ١، ٢٠٠٩م، ١/٤٩٤، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. والبسيط في النحو ١/٣٩٥.

٨ - ارتشاف الضرب ١/٤٥٩، التذييل والتكميل ٢/١١٣.

ولم يختلفوا في أنّ المضمّر أعرّف من الإشارة، ولا أنّ هذه الثلاثة أعرّف من الباقي ما عدا المضاف إلى المضمّر، وأنّ المضاف بحسب ما يُضاف إليه، فالمضاف إلى الأعرّف أعرّف من المضاف إلى غير الأعرّف، وليس المضاف إلى شيءٍ مساوياً في التعريف للمضاف، ما عدا المضاف إلى الألف واللام على مذهب سيبويه، فإنّه مساوٍ له، وإذا لم يكن مساوياً، فهو دونّه في المرتبة، فيلتحق بما هو دون الأصل في التعريف، فيساويه^(٥). قال ابن العليّ: والصحيح عندي في الأعرفية أنّ التخصيص حيث كان أقوى وأشدّ، فهو الأعرّف؛ لأنّ التخصيص هو التعريف، والقوّة والضعف فيه أيضاً هو، بحسب عدم الاحتمال لغير ما خصّص، لا بحسب الصلاحية؛ فإنّ عدم الصلاحية بحسب الوضع ليس له تأثير في التخصيص، ولو كان لم يكن الصالح تخصيصاً، وليس له تأثير في منع الاحتمال لوجوده معه، وليس لعدم نعته تأثير في الأعرفية؛ لأنّه يكون للتأكيد ونحوه^(٦).

وإذا كان الأعرّف هو ما بعد عنه الاحتمال، فالمضمّر للمتكلّم هو أعرّف المعارف^(٧)، وبذلك يكون ابن العليّ قد خالف جمهرة النحاة في مسألة تحديد أعرّف المعارف.

١ - مع الهوامع ١/١٨٧.

٢ - البسيط في النحو ١/٣٩٥.

٣ - اللباب في علل البناء والإعراب ١/٤٩٤.

٤ - التذييل والتكميل ٢/١١٣.

٥ - البسيط في النحو ١/٣٩٦.

٦ - البسيط في النحو ١/٣٩٦.

٧ - البسيط في النحو ١/٣٩٧.

الخاتمة ونتائج البحث:

بعد دراسة آراء ابن العليّ الإشبيليّ تبين أنه لم يخرج عن المنهج النحويّ لدى الأندلسيين، فهو منهجٌ يقومُ على الانتخاب من المدارس النحويّة، فتارةً يقفُ مع سيبويه والبصريّين، وتارةً مع النحاة الآخرين، إلاّ أنّه على الرغم من متابعتِه للنحاة الآخرين، فقد انفردَ بجملةٍ من الآراء، أمّا نتائج البحث فيمكن إجمالها في الآتي:

- ١- ابنُ العليّ علم من أعلام النحو الأندلسيّ في القرن السابع الهجريّ، وأنّ كتابه البسيط زاخر بالآراء النحويّة القيّمة التي عوّل عليها كثير من النحاة.
- ٢- استطاع ابن العليّ الاستفادة من الإرث النحويّ الذي سبقه، و يختار منه ما يراه الأقرب إلى الصحة، فنأى بنفسه عن التوقّع في فلك المذهب الواحد، حيث تأثر بالمذهب الكوفيّ، مثلما تأثر بالمذهب البصريّ مع ميل للوجهة البصريّة.
- ٣- بدت شخصيّة ابن العليّ في حالة اتّزانٍ، تفصح عن بصيرة نافذة وعلم غزير، فيما ترى أو ترفض، فلم يقصر آراءه على نحاة البصرة أو الكوفة، وإنّما أخذ من المدرستين ما يلائم رؤيته ومنهجه.
- ٤- كانت لابن العليّ نظراتٌ لغويّةٌ مضيئةٌ مسّت الجانب الدلاليّ الوظيفيّ للغة.
- ٥- ترك ابن العليّ آثاراً بعيدة الغور في الدراسة النحويّة، حيث تأثر بأرائه العديد من أعلام النحو: كأبي حيّان الأندلسيّ، والمراديّ، وناظر الجيش، وابن عقيل، والسيوطيّ وغيرهم، ونجد آراءه - أحياناً - منقولة حرفياً.

قائمة المصادر والمراجع:

- *- القرآن الكريم.
- *- الأزهرى، خالد، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- *- الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩٨ م
- *- امرؤ القيس، ديوانه، ت: محمد أبو الفضل، دار المعارف، ط ٤، ١٩٨٤ م.
- *- الأنباري، أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- *- ابن الجزري، شمس الدين (ت: ٨٣٣هـ)،
غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١ هـ ج. برجستراسر.
النشر في القراءات العشر، ت: علي الضباع، المطبعة التجارية الكبرى
- *- ابن جني، ابو الفتح عثمان، الخصائص، ت: محمد على النجار، المكتبة العلمية، بيروت، ط ١.
- *- الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٧.
- *- الحسن بن أحمد، الحجة للقراء السبعة، ت: بدر الدين قهوجي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط ٢، ١٩٩٣ م.
- *- الحطيئة، ديوانه، ت: نعمان طه، مطبعة المدني، ط ١، ١٤٠٧ هـ
- *- أبو حيان الأندلسي،
ارتشاف الضرب من لسان العرب، ت: رجب عثمان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط ١، ١٩٩٨.
- البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، ط ١٤٢٠ هـ
- التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ت: حسن هندراوي، دار القلم - دمشق (من ١ إلى ٥)، وباقى الأجزاء: دار كنوز إشبيليا، ط ١.
- *- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط ٤، ١٤٠١ هـ
- *- دريد بن الصمة، ديوان دريد بن الصمة القشيري، ت: عمر عبد الرسول، دار المعارف بمصر.
- *- الدماميني، محمد بدر الدين، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، ت: محمد المقدي، ط ١، ١٩٨٣ م.
- *- رضي الدين الاستريادي، شرح كافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧٥ م.

- *- الزبيدي، عمرو بن معد يكرب، ديوانه، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط ٢، ١٩٨٥ م.
- *- الرّجّاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨ م.
- *- أبو زرعة، عبد الرحمن: حُجّة القراءات، ت: سعيد الأفغاني، دار الرسالة.
- *- زهير بن أبي سلمى، ديوانه، شرحه حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
- *- ابن السّراج، الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.
- *- السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ت: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- *- السهيلي، نتائج الفكر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢ م.
- *- سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨ م.
- *- ابن سيده، المخصص، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨ م، ٦٧/٩.
- *- السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ت: أحمد مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- *- السيوطي، جلال الدين (ت: ٩١١ هـ):
- الأشباه والنظائر في النحو، ت: عبد العال مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية - مصر، ط ٢، ١٤١٣ هـ.
- *- العجاج، ديوانه، ت: عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧١ م.
- *- ابن عصفور، علي بن مؤمن:
- شرح جمل الزجاجي، ت: صاحب أبو جناح، مطابع مؤسسة دار الكتب، جامعة الموصل، ١٤٠٠ هـ.
- المقرّب ومعه مُثُل المقرّب، ت: عادل عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- *- ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، ت: محمّد بركات، جامعة أم القرى (دار المدني، جدة)، ط ١، ١٤٠٠ هـ.
- *- العكبري، أبو البقاء، اللباب في علل البناء والإعراب، ت: محمّد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩ م.

*- ابن العليّ الإشبيلي، البسيط في النحو، ت: صالح العابد وتركي العتيبي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م.

*- العينيّ، بدر الدين، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ (شرح الشواهد الكبرى)، ت: علي فاخر، وأحمد السوداني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر ط ١، ٢٠١٠م.

*- أبو علي الفارسي، المسائل الشيرازيات، ت: حسن هنداي، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤م.

*- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

*- الفراء، معاني القرآن، ت: أحمد نجاتي، مطبعة دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٥٥م.

*- ابن قاضي شهبه، طبقات النحويين واللغويين، ت: محسن غياض، بغداد، ١٩٧٤م.

*- القفطيّ، أنباه الرواة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١.

*- ابن مالك:

ألفية ابن مالك، دار التعاون.

شرح تسهيل الفوائد، ت: عبد الرحمن السيد، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط ١،

١٩٩٠م.

شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ، ت: عدنان الدوري، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٧م.

*- المبرد، أبو العباس، المقتضب، ت: محمد عبد القادر عزيمة، عالم الكتب، بيروت.

*- ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ت: شوقي ضيف، ط ٢، دار المعارف، القاهرة.

*- المراديّ (ت: ٧٤٩هـ):

توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ت: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر

العربي، ط ١، ٢٠٠٨م.

الجنى الداني في حروف المعاني، ت: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١،

١٩٩٢م.

*- مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع، ت: محيي الدين رمضان، دار الرسالة، بيروت،

لبنان، ط ٣، ١٩٨٤م.

*- ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ت: علي فاخر وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط ١، ١٤٢٨ هـ.

*- ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

*- ابن الوراق، علل النحو، ت: محمود الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط ١، ١٩٩٩ م.

الرسائل والأبحاث:

*- عواد، محمد حسن، ابن العليج وكتابه البسيط، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مج ١٨، ٤٧٤، ص ١٩٥.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

الأمن المجتمعي وفلسفته من منظور إسلامي

Community security and its philosophy from an Islamic perspective

الدكتور

محمد غنيمي محمد قنديل

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية الدعوة والخطابة - جامعة خاتم المرسلين

omarfa730@gmail.com



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٨/٢١ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٩/٥ م

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم الأمن المجتمعي من منظور إسلامي وفلسفته المتمثلة في تطبيق قواعده ومقوماته ومظاهره، ولبيان ذلك استخدم الباحث المنهج التحليلي والاستقرائي الوصفي، وتوصل الباحث إلى عدة نتائج كان من أهمها أن مفهوم الأمن المجتمعي في المنظور الإسلامي يمثل أهمية بالغة في استقرار ونهضة المجتمع وسعادة أفرادهِ، وظهرت عناية الإسلام ومنهجه بالأمن المجتمعي وتطبيقه في كافة نواحي الحياة السياسية واجتماعية واقتصادية، وكذلك التوازن في التطبيق ومراعاة حالة الأفراد وواقعهم، وعدم تغليب نوع من أنواع الأمن على الأخرى، ووضوح الرؤية الإسلامية في تحقيق الأمن المجتمعي وضوحاً تاماً، مع الواقعية في المنهج الإسلامي في حماية أمن المجتمع وصيانة أفرادهِ.

الكلمات المفتاحية: الأمن، المجتمعي، الإسلامي، الفلسفة.

Summary:

This research aims to clarify the concept of community security from an Islamic perspective and its philosophy represented in the application of its rules, components, and manifestations. To achieve this, the researcher used analytical and descriptive inductive methods, and the researcher reached several conclusions, the most important of which is that the concept of community security in the Islamic perspective is of great importance for the stability and renaissance of society and the happiness of its individuals. The attention of Islam and its approach to community security and its application in all aspects of life—political, social, and economic—was evident, as well as the balance in application and consideration of individuals' conditions and realities, without favoring one type of security over another. The Islamic vision for achieving community security is entirely clear, along with the realism in the Islamic approach to protecting community security and safeguarding its individuals.

Keywords: security, community, Islamic, philosophy.



مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة وهداية للخلق أجمعين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فلقد جاءت شريعة الإسلام كاملة شاملة تنتظم فيها ومن خلالها أمور الحياة جميعاً ، وتنظم حياة البشر كلهم على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم ، ذلك أنها رسالة الله الخاتمة وشريعته الكاملة ومنهجه الشامل الذي بعث بها محمداً صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [فاطر من آية: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل من آية: ٨٩].

ومن الجوانب التي اهتم بها الإسلام الأمن بجميع أقسامه وأنواعه ، حيث يمثل من الناحية النفسية الأهمية البالغة في حياة الأفراد والمجتمع، ومن الناحية الاجتماعية الاستقرار، ومن الناحية الاقتصادية الرفاء والتقدم، ومن الناحية السياسية التنوع والتكامل؛ فإن تحقق الأمن بكافة أنواعه مهم ليقوم الفرد بمهمته وواجبه ورسالته المنوطة به في خلافة الله تعالى في الأرض والتمكين لشرعه ومنهجه ليعبد الله وحده لا شريك له وتكون كلمة الله هي العليا ، مع مراعاة مبدأ الحرية الإعتقادية المصاحب لذلك الأمن، قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش آية: ٣ ، ٤].

ومع تطور معني ولفظة الأمن واتساع مدلولاتها برز مصطلح الأمن المجتمعي، وهو مصطلح مكون من شقين أمن ومجتمع مما يبين أن الرابطة بين المصطلحين وثيقة وقوية؛ فإذا تحقق الأمن في المجتمع كان من مجتمعاً قوياً متماسكاً، وإذا وجد مجتمع خال من الأمن أو بصورة من صورته كانت مجتمعاً ضعيفاً وضائعاً تتناوله أيدي ويصبح العوبة في أيديهم.

ولهذا وغيره فإن الإسلام ومنهجه القويم سبق بما أقر من قوانين وأحكام وشرائع لحفظ واستقرار المجتمع وأمنه سبق جميع النظريات الحديثة في ذلك المجال، فلقد حرص على تحقيق الأمن المجتمعي بكافة صورته، وجعله في مقدمة الاهتمامات والأولويات لحفظ المجتمع واستقراره، **وظهر** ذلك في صور كثيرة ونماذج متعددة غدت أمثلة تُضرب، وقدوة تحتذي في تطبيق وتعميق ذلك النوع من الأمن.

أهمية الموضوع:

وهذا البحث يتناول تلك القضية لأهميتها من عدة جوانب منها ما يلي:

- ١- أن الأمن أحد عناصر استقرار المجتمع ونهضته.
- ٢- أن غياب الأمن المجتمعي يجعل المجتمع في حالة خوف وترقب تقضي على كل مظاهر النهضة.
- ٣- أن الأمن نعمة من النعم التي يجب أن **توفي** حقها من الشكر بتطبيقها بصورة مثلى.
- ٤- أن حالة الاستقرار التي يفرزها الأمن **المجتمعي** تحقق السلام النفسي لجميع الأفراد.

٥- حرص الإسلام منهجاً وشريعة على تحقيق الأمن المجتمعي ورعايته.

أهداف الموضوع:

يهدف الموضوع إلى عدة أهداف أهمها:

- ١- بيان قيمة الأمن المجتمعي وأهميته.
- ٢- تعميق قيمة الأمن المجتمعي في الأفراد وفي المجتمع.
- ٣- بيان فلسفة الإسلام في تحقيق الأمن المجتمعي.

الدراسات السابقة:

توجد العديد من الدراسات عن الأمن بصفة عامة والأمن الاجتماعي منها ما يلي:

*العوجي، مصطفى: الأمن الاجتماعي، مقوماته -تقنياته، ارتباطه بالتربية المدنية، مؤسسة نوفل للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣م. وقد تناول الباحث تعريف الأمن الاجتماعي ومقوماته وارتباطه بالتربية المدنية أو بتفاعل الأفراد في المجتمع المدني، وهو ما يختلف عما تناولناه في هذا البحث من بيان فلسفة الإسلام في الأمن المجتمعي ووسائل وطرق تحقيقه في إطار منهج القرآن الكريم والسنة النبوية.

*نبيل المسالوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع، الطبعة ٢، مكتبة دار الشروق جدة، سنة ١٩٨٥م. وفيها تناول الباحث المنهج الإسلامي بصورة عامة وتناوله لقضايا المجتمع ومنها قضية الأمن الاجتماعي، بينما نحن في بحثنا اعتنينا بفلسفة الإسلام في تحقيق الأمن المجتمعي.

*محمد قطب: حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، طبعة دار الشروق، سنة ١٩٩٨م، وفيها تناول الكاتب المنهجية التي يتم التأصيل بها للعلوم الاجتماعية بكافة صورها، ومنها مسألة الأمن الاجتماعي، وما تناولناه هو تحقيق تلك النظرة والمنهجية في واقع حياة الناس.

كما يوجد العديد من المؤتمرات التي تناولت قضية الأمن المجتمعي بصورة عامة، منها "هاشم بن محمد الزهراني: الأمن مسؤولية الجميع رؤية مستقبلية، ٢٠٠٤ ورقة عمل بحثية مقدمة لندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض، من ٢١/٢-٢٤/٢ من عام ١٤٢٥هـ الهويمل، إبراهيم: مقومات الأمن في القرآن الكريم، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد ١٥، العدد ٢٩.

وتوجد بعض البحوث الأخرى لكنها إما تقتصر على تعريف الأمن الاجتماعي أو تقتصر على إبراز الناحية الأمنية فيه أكثر من النظرة الإسلامية، وهو ما تعرضنا له في بحثنا هذا حيث ركزنا على إبراز قيمة الأمن المجتمعي ورؤية المنهج الإسلامي وفسفته في تطبيقه بصورة صحيحة، غير أن تركيزنا في هذا البحث على النظرة الإسلامية وتحقيقها بصورة متكاملة.

إشكالية الدراسة:

تكمن إشكالية الدراسة في أن الأمن المجتمعي ضرورة للمجتمع واستقراره، ولكن كيف يتم تحقيق ذلك بصورة صحيحة كاملة من غير المساس بحقوق الأفراد، وكيف أن المنهج الإسلامي أقام التوازن الكامل بين الأمن المجتمعي وغيرها من أنواع الأمن، وما فلسفة الإسلام في تحقيق ذلك؟

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي الوصفي الاستقرائي، حيث يحلل الباحث قضية الأمن المجتمعي وفلسفة الإسلام في إقامته وتحقيقه بصورة متوازنة وكاملة تسهم في استقرار المجتمع وتقدمه الحضاري، وهي مناهج علمية لازمة لوصف مسألة الأمن المجتمعي وتحليلها وفق النظرة الإسلامية واستقراء الواقع والنتائج التي انبثقت منها ولا غني للباحث عن المناهج الأخرى.

خطة الموضوع:

اقتضت خطة البحث أن يكون في مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة. المقدمة وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه وإشكاليته وخطته.

المبحث الأول: تعريف الأمن المجتمعي وأهميته.

المطلب الأول: تعريف الأمن لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مفهوم الأمن المجتمعي وأهميته.

المطلب الثالث: الأمن في القرآن والسنة ومظاهره.

المبحث الثاني: فلسفة الأمن المجتمعي في الإسلام.

المطلب الأول: تعريف الأمن المجتمعي في الإسلام.

المطلب الثاني: مقومات الأمن المجتمعي.

المبحث الثالث: طرق ووسائل تحقيق الأمن المجتمعي.

المطلب الأول: طرق تحقيق الأمن المجتمعي

المطلب الثاني: وسائل تحقيق الأمن المجتمعي

الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث وأهم توصياته، وأهم المصادر والمراجع.

المبحث الأول

تعريف الأمن المجتمعي وأهميته

المطلب الأول: تعريف الأمن لغة واصطلاحاً:

إذا نظرنا إلى الأمن بتعريفه العام نجد أن المعاجم تعرفه بأنه: مصدره أمن - الأمان والأمانة بمعنى: وقد أمنت فأنا أمن ، وأمنت غيري من الأمن والأمان ضد الخوف^(١)، وهو بذلك: "اطمئنان النفس وزوال الخوف ومنه الإيمان والأمانة ، المعنى الذي ورد في التنزيل العزيز بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّنتُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: من آية ٤] ، ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا﴾ [آل عمران: من آية ١٥٤] وقوله عز وجل: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ التُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ﴾ [الأنفال: من آية ١١] ، نصب أمانة لأنه مفعول له كقولك فعلت ذلك حذر الشر ، ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ [التين: ٣] أي الأمان ، يعنى مكة وهو من الأمن. وقال المناوي: "عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وأصله طمأنينة النفس، وزوال الخوف"^(٢)، فهو حالة نفسية تستقر في النفس تشعره بالراحة وطمأنينة تامة.

يقول الزمخشري: "فلان أمانة أي يأمن كل أحد ويثق به، ويأمنه الناس ولا يخافون غائلته"^(٣)، ويعرف الفيروز آبادي الأمن بقوله: "الأمن والأمان، كصاحب، ضد الخوف، أمن كفرح أماناً وأماناً بفتحهما وأماناً وأمانة محركتين، وإماناً بالكسر، فهو أمينٌ وأمين، كفرح وأمير، ورجل أمانة كهزمة ويحرك يأمنه كل أحد في كل شيء"^(٤)، قلت: ومعنى الأمن المراد هنا هو الطمأنينة التي يستقر عليها حال الإنسان فتزيل خوفه.

ومن مفهوم الأمن في اللغة نخلص إلى أن بقاء ونماء واستقرار الأفراد والمجتمعات والأمم قوامه الأمن الذي يقوم على الأمانة والعدل والتحرر من الخوف، والأمانة لا تقتصر على أداء حقوق الآخرين من مال بل أداء ما علينا من التزامات بنزاهة وصدق وهو ما يتجلى في قوله صلى الله عليه

١- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ): مختار الصحاح، المكتبة العصرية - بيروت لبنان ط خامسة سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م تحقيق أحمد عبد الغفور عطار سنة ١٤١٤هـ.، مادة أمن، ج٥/ص٢٠٧، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب ، طبعة مكتبة الكتب التعليمية ، بيروت لبنان ، سنة ١٩٨٠م، ج١/ص١٠٧. و١٥٦ - الأصبهاني الراغب : المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد كيلاني، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ١٩٦١م.، ص٩٠.

٢- المناوي، محمد عبد الرؤوف (١٠٣١هـ): التوقيف على مهمات التعريف، ط ١، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ١٤١٠هـ، ص٦٣.

٣- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي: أساس البلاغة ، دار الفكر - ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، ص٢١-٢٢.

٤- الفيروز آبادي: القاموس المحيط ، بيروت، مؤسسة الرسالة، سنة ١٩٨٧م، ١٩٧/٤.

وسلم: {إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه} (١). وبالأمن صلاح الأمة ونهضتها وتقدمها واستقرارها.

والأمن مقصود في شريعة الاسلام في عباداته ومعاملاته على حد سواء، فالعبادة يقصد بها سلامة النفس والمال والعرض والدين والعقل، وهي الضرورات التي لا بد من حفظها لقيام مصالح الدين والدنيا، وقد اتفق الفقهاء على أن أمن الإنسان على نفسه وماله وعرضه شرط في تكليفه بالعبادات، لأن المحافظة على النفوس والأعضاء -للقيام بمصالح الدنيا والاخرة- أولى من تعريضها للضرر بسبب العبادة (٢).

والأمن للفرد والمجتمع والدولة من أهم مقومات الحياة، إذ به يطمئن الناس على دينهم وأموالهم وأنفسهم وأعراضهم، ويتفرغون لما يصلح أمرهم ويرفع شأنهم وشأن مجتمعهم (٣).

فبالأمن قوام الحياة وبه يطمئن الناس على معاشهم، ومن ثم يعملون على تقدم مجتمعهم في راحة واطمئنان، لأن الخوف لا يصنع فرداً سويّاً ولا مستقراً نفسياً، بل يجعله دائماً مضطرباً قلقاً على نفسه ومستقلبه. قال الماوردي: "اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتزمة، ستة أشياء هي قواعدها، وإن تفرغت، وهي: دينٌ متبعٌ، وسلطانٌ قاهرٌ، وعدلٌ شاملٌ، وأمنٌ عامٌ، وخصبٌ دائمٌ، وأملٌ فسيحٌ" (٤)، وقال في شرح ذلك: وأما القاعدة الرابعة: فهي أمنٌ عامٌ تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائفٍ راحةٌ، ولا لحاذرٍ طمأنينةٌ (٥).

• الأمن اصطلاحاً:

عرّف الجرجاني الأمن اصطلاحاً بأنه: "عدم توقع مكروه في الزمان الآتي" (٦)، وتابعه في تعريفه هذا القونوي (٧) والمناوي (٨).

يقول د محمد عمارة: هو أمنٌ عامٌ مطلق اجتماعي يحقق طمأنينة النفوس.. وتنتشر به الهمم وتنمو به الملكات والطاقات.. لأن الخوف - وهو نقيض الأمن - كما يقول الماوردي: (يقبض الناس

١- رواه الطبراني في (الأوسط) (٨٩١)، وأبو يعلى (٤٣٨٦)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (٤/٣٣٤)، وابن عدى في (الكامل) (٦/٢٣٥٩) صححه الألباني في الصحيحة نظراً لشواهده. كما في صحيح الجامع رقم ١٨٨٠.

٢- الغزالي: للمستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ٢٨٧/١. الماوردي: الأحكام السلطانية، طبعة مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٩٧٣م، ص ١٥ - ١٦.

٣- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، طبعة ٤، سنة ١٣٩٨هـ، ص ١٨٧.

٤- الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٣٣.

٥- الماوردي: المرجع السابق، ص ١٣٤.

٦- الجرجاني الشريف علي بن محمد (٨١٦هـ): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٣٧.

٧- القونوي، قاسم بن عبد الله (٩٧٨هـ): أنيس الفقهاء، ط ١، تحقيق د. أحمد عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ١٤٠٦هـ، ١/١.

٨- المناوي: التعاريف، ٩٤/١.

عن مصالحتهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفرهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم..^(١).

ثم يقول: " هو الطمأنينة التي تنفي الخوف والفرع عن الإنسان، فرداً أو جماعة ، في سائر ميادين العمران الدنيوي ، بل وأيضاً في المعاد الأخروي فيما وراء هذه الحياة الدنيا"^(٢).
من ذلك يتبين لنا أن الأمن بمعناه الاصطلاحي متطابق تماماً مع المعنى اللغوي، وأنه يعني الاستقرار النفسي والروحي والوجداني في ظل منظومة متكاملة تراعاها وتحققه.

• تعريف لفظ المجتمعي:

والاجتماعي في اللغة: أصله كلمة [ج م ع] جَمَعَ الشيء المتفرق فاجْتَمَعَ وبابه قطع و تَجَمَّع القوم اجتمعوا من هنا وهنا، ومنه علم الاجتماع: وهو علمٌ يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونُمُوها وطبيعتها وقوانينها ونُظُمها^(٣).

واجتماعي [مفرد]: اسم منسوب إلى اجتماع؛ وتجمّع القوم اجتمعوا أيضاً من ههنا وههنا ومُتَجَمَّع البِيْدَاءِ مُعْظَمُهَا ومُحْتَفَلُهَا قال محمد بن شَحَاذِ الضَّبِّيِّ فِي فِتْيَةِ كَلَّمَا تَجَمَّعَتِ ال بِيْدَاءِ لَمْ يَهْلَعُوا وَلَمْ يَخِمُوا أَرَادَ وَلَمْ يَخِيمُوا فَحَذَفَ وَلَمْ يَخْفَلْ بِالْحِرْكَةِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَرُدَّ الْمَحْذُوفَ هَهُنَا وَهَذَا لَا يُوْجِبُهُ الْقِيَاسُ إِنَّمَا هُوَ شَاذٌ^(٤).

واصطلاحاً هو: كل حركة أو نشاط أو تصرف أو عمل يقوم به الإنسان في حياته مدفوعاً ببواعث ودوافع معينة ، فطرية أم مكتسبة ، لإشباع حاجاته الطبيعية والنفسية والاجتماعية^(٥) فالقيام بالواجبات والآداب الاجتماعية نحو كل مسلم ومسلمة هو مقتضى العقيدة الإسلامية ، ولازمها ، ولا يتصور في الحقيقة إنسان مسلم متزن الفهم معتدل الخلق يحمل في نفسه الحقد والغل والحسد لأخيه في العقيدة ، حتى وإن كان الأخ مقصراً أو مذنباً^(٦). فإن ذلك ليس مدعاة لتركه لشیطانه ينفرد به ويغويه ويبعده عن طريق المؤمنين، إنما الواجب هو إحاطته بالنصح والرعاية والتوجيه حتى يستقيم حاله ويتحقق أمنه النفسي الذي ينعكس على المجتمع من حوله.

١- عمارة، محمد عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ص١٥.

٢- عمارة، محمد عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي، ص١٢.

٣- عامر، أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، مادة سلك ص١٩٨.

٤- ابن منظور: لسان العرب، ٤٥٥/٥.

٥- الغمري، إبراهيم الغمري: السلوك الإنساني في الإدارة الحديثة ، مكتبة المعارف الحديثة ، طبعة أولى، ص ١٥.

٦- أيوب، الشيخ حسن أيوب: السلوك الاجتماعي في الإسلام ، طبعة دار السلام القاهرة ، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، طبعة أولى، ص ٦٥.

فإذا تربى علي هذه الواجبات وقام بها تجاه أسرته ومجتمعه أصبح سلوكاً اجتماعياً سليماً^(١)، وهو ما سعي المنهج الإسلامي في تحقيقه نفوس المؤمنين أولاً ثم تطبيقه في واقع حياتهم ثانياً، ثم نشره في أرجاء الأرض جميعاً لينعم به كل مخلوق من خلق الله تعالى.

المطلب الثاني: مفهوم الأمن المجتمعي وأهميته.

الأمن المجتمعي هو: كل ما يطمئن الفرد به على نفسه وماله ويضمن الشعور بالطمأنينة وعدم الخوف والاعتراف بوجوده وكيانه ومكانته في المجتمع، فهو يرمز إلى الحماية من أخطار الجريمة والجوع والمرض والتلوث وانتهاكات حقوق الإنسان بصورة عامة، وإذا لم تؤمن هذه الأمور أمكن من خلالها اختراق أمن المجتمع والإضرار بمصالحه. وقد أصبح موضوع الأمن المجتمعي مادة علمية ذات قيمة إنسانية وحضارية يتناقلها المفكرون والمتخصصون والعاملون في الحقل الاجتماعي والفلسفي في كتاباتهم ومنندياتهم الفكرية، خاصة وأن هذا المصطلح اتسع ليشمل مفاهيم ومضامين متعددة تتداخل مع مجمل أوضاع الحياة ليشمل الإصلاح الاجتماعي وتحقيق العدل وتوفير التعليم والصحة وغير ذلك مما يحتاجه الفرد في حياته اليومية.

ويعد الأمن عامة والأمن المجتمعي خاصة غاية في الأهمية، لذا نجد القرآن الكريم والسنة النبوية وتطبيقاتهما في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم يوليه إهتماماً وعناية كبيرة؛ إذ به تعمر البلدان ويستقر الأفراد وتزدهر حياتهم وتنعم، ولقد حكى لنا القرآن الكريم قصة إبراهيم عليه السلام عندما حاجه قومه، وكيف كان لإيمانه الراسخ الأثر العظيم في الشعور بالأمن والطمأنينة والثقة المطلقة بالله تعالى، يقول تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الانعام: ٨٠-٨٢].

يقول الماوردي: "وقد قال بعض الحكماء: الأمن أهناً عيشي، والعدل أقوى جيشي؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم؛ لأن الأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل. ثم قال في الخصب: والخصب يكون من وجهين: خصب في المكاسب، وخصب في المواد، فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها، وأما خصب المواد فقد يتفرع عن أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها"^(٢).

إن توافر عناصر ومقومات الأمن المجتمعي في مجتمع ما، تجعل من هذا المجتمع نموذجاً راقياً في سلوكه وأفعاله وأخلاقه، فلا تجد فيه معتدي ولا سارق ولا من يستخدمه شيطانه لخداع الناس من أجل الاستيلاء

١ - حسن، حسن محمد حسن: الأساليب التربوية في السنة النبوية، رسالة ماجستير كلية التربية جامعة الأزهر، القاهرة، بدون تاريخ (ص ٨).

٢- الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص ١٣٣.

على أموالهم أو مقدراتهم، وإن وُجد شيء من ذلك سرعان ما يجده يفياً لرشده أو تدركه المؤسسات المعنية بذلك فتصلح شأنه وترده إلى صوابه.

ونظراً للعلاقة الوثيقة بين تحقيق الأمن وبين وفرة الرزق، وبين الخوف والجوع، نجد ذكره مطرداً في القرآن الكريم كله، مما يؤكد أهمية ووجوب المحافظة على الأمن المجتمعي؛ لما يترتب على ذلك من آثار كبرى في حياة الناس وعباداتهم وأرزاقهم، واستقرارهم البدني والنفسي والوجداني، وأي طعم للحياة والعبادة إذا حل الخوف في القلوب؟ بل تتعثر مشاريع الدين والدنيا بذلك الخوف.

يقول الجويني: "ولا تصفو نعمة عن الأعداء ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار، فإذا اضطربت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب الديار، وهواجس الخطوب الكبار، فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يهناً بشيء منها دونها؛ فلينتهز الإمام لهذا المهم، وليوكل بذلك الذين يخفون، وإذا حزب خطبٌ لا يتواكلون، ولا يتجادلون، ولا يركنون إلى الدعة والسكون، ويتسارعون إلى لقاء الأشرار بدار الفراش إلى النار، فليس للناجمين من المتلصحين مثل أن يبادروا قبل أن يتجمعوا أو يتألبوا، وتتحد كلمتهم، ويستقر قدمهم، ثم يندب لكل صقعٍ من ذوي البأس من يستقل بكفاية هذا المهم.

وإذا تمهدت الممالك، وتوطدت المسالك، انتشر الناس في حوائجهم، ودرجوا في مدارجهم، وتقاذفت أخبار الديار مع تقاصي المزار إلى الإمام، وصارت خطة الإسلام كأنها بمرأى منه ومسمع، واتسق أمر الدين والدنيا، واطمأن إلى الأمانة الوري، والإمام في حكم البذرقة* في البلاد للسفرة والحاضرة، فليكلأهم بعينٍ ساهرة، وبطشةٍ قاهرة"^(١).

المطلب الثالث: الأمن في القرآن والسنة ومظاهره:

وردت مادة (أمن) في القرآن الكريم بمشتقاتها (٨٥٣) مرة^(٢). فمن تلك المواضع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾ [النساء من آية: ٨٣]، وقوله عز وجل: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام من آية: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام آية: ٨٢].

وفي قصة موسى عليه السلام جاءت بلفظ الجمع "الأميين" قال تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ﴾ [القصص: ٣١]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّتَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣]،

١- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن محمد الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، طبعة ٢، سنة ١٤٠١هـ، ص ٢١٢.

*البذرقة: الحراس يتقدمون القافلة، وأجر الحراسة، والأمان يعطاه المسافر، وهي كلمة ليست بعربية، وإنما هي كلمة فارسية وعربتها العرب، يقال: بعث السلطان بذرقة مع القافلة، والمبذرق: الخفير. انظر: المعجم الوسيط ٤٥/١ والقاموس المحيط ص ٨٦٦.

٢- عبد الباقي، محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٨٩، ٨١.

٤]. فإن العبادة السليمة لا يستقيم أمرها شأنها شأن عمارة الأرض إلا في ظل جو من الأمن المجتمعي فقد حرص الإسلام أشد الحرص على أن يتوفر للناس أمنهم^(١)، ولذلك جعله الله تعالى إحدى المكافآت الكبرى التي يحصل عليها المؤمنون جزاء طاعتهم والتزامهم بالمنهج الرباني في حياتهم الخاصة والعامة ، قال تعالى : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: ٥٥].

وقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين أساسيات الأمن وتوافرها في الفرد وتحقيقها أهدافها في الحديث الشريف، فعن النبي صلى الله عليه وسلم قال: {من أصبح آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده طعام يومه، فكأنما حيزت له الدنيا}^(٢). قال المناوي في كتابه فتح القدير: "يعني: من جمع الله له بين عافية بدنه، وأمن قلبه حيث توجه، وكفاف عيشه بقوت يومه، وسلامة أهله، فقد جمع الله له جميع النعم التي من ملك الدنيا لم يحصل على غيرها، فينبغي أن لا يستقبل يومه ذلك إلا بشكرها، بأن يصرفها في طاعة المنعم، لا في معصية، ولا يفتقر عن ذكره"^(٣).

وهذا الحديث الشريف أصل في هذا الباب، فقد ذكر فيه الدعائم الأساسية في حياة الفرد، وهي تنطبق تباغاً على المجتمعات والتكتلات بكل مفرداتها، وهذه الأسس هي: الأمن والعافية والقوت (الرزق) فمن جوامع الخير وحقوق الأدمية للفرد والجماعة أن يوفر لهم الأمن بكل أنواعه، والرزق بصنوف حاجاته وعلائقه.

وعنيت السنة النبوية بالأمن المجتمعي عناية كبيرة فمن مظاهر تلك العناية الحث المستمر على تفعيل دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو صمام أمان المجتمعات، في المجال الفكري والأخلاقي، فإن انتشار المنكرات، وشيوع الفواحش، وظهور الدعوات المعلنة للإلحاد من أعظم ما يهدد أمن المجتمع، والاحتساب المنضبط بالتعاليم النبوية من أعظم وسائل تخفيف المنكرات، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: {من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان}^(٤)، إن قيام الأفراد بواجب النصح والأمر بالمعروف وبمعرفة والنهي عن المنكر بالمعروف

١- د عباس الجزائري: مفهوم التعايش في الإسلام، مجلة "الإسلام اليوم" إصدار منظمة الايسيسكو، العدد ١٤ / ١٩٩٦ ص ٢٦.

٢- الأدب المفرد للبخاري عن عبيد الله بن محسن الأنصاري، وأخرجه الترمذي في سننه، أبواب الزهد، ٤/١٥٢، رقم ٢٣٤٦، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب القناعة، ٢/١٣٨٧، رقم ٤١٤١. وحسنه الألباني في صحيح الجامع ٢/١٠٤٤، رقم ٦٠٤٢.

٣- المناوي، عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، طبعة ١، سنة ١٣٥٦ هـ، ٦/٦٨.

٤- رواه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ١٠/٦٩ رقم ٧٠.

لهو من أعظم وسائل حفظ الأمن المجتمعي وتقويته، فكم من مجتمعات كانت آمنة مطمئنة غاب عنها هذا الواجب فانقلب حالها خوفاً وهلعاً.

ومن مظاهر الاهتمام بالأمن المجتمعي النهي عن كل تصرف يمس أمن المجتمع وأفراده بأي صورة من الصور كانت، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: {من حمل علينا السلاح فليس منا، ومن غشنا فليس منا} (١). فقد جمع الحديث الشريف بين ناحيتين إن حدثا أو حدثت إحداهما تزعزع أمن المجتمعي الأولي حمل السلاح وفيه ترهيب للأفراد وهو منهي عنهن والثاني الغش بكافة أشكاله سواء كان في البيع أو الشراء أو النصيح يقول النبي صلى الله عليه وسلم: {ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً، ثم يموت يوم يموت وهو غاشٌّ لرعيته إلا حرمَّ الله عليه الجنة} (٢).

ومن مظاهر الاهتمام بالأمن المجتمعي إرساء قواعد العدل والمساواة بين الناس، حتى تهدأ النفوس، وتنتهي الشحناء، ويسود الرضا والقناعة، قال صلى الله عليه وسلم: {إنما أهلك الذين قبلكم، انهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها} (٣). إن العدالة وتحقيقها في المجتمع من أهم الوسائل التي تسهم في تحقيق الأمن المجتمعي، ولهذا كان المنهج الإسلامي حريصاً على إقامتها بصورة متساوية على جميع الأفراد دون محاباة أو تحيز لغني أو قوي على حساب فقير أو ضعيف قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا غَدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨]. وبهذا ينطلق المفهوم الإسلامي للعدالة في أنها ضرورية لأمن وسلامة المجتمع واستقرار أفراده وتعمل كذلك على صيانة المجتمع من الإنحراف وتفشي الظلم والمحسوبية وكافة المفاصد التي تدمر المجتمعات (٤).

إن أمن المجتمع واستقراره قضية محورية في المنهج الإسلامي، بدأها النبي صلى الله عليه وسلم في كل موطن نزل فيه ففي الحديث الشريف عن عبد الله بن سلام أنه قال: لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة انجفل* الناس إليه فكننت ممن انجفل.... فلما تبينت وجهه، علمت أن وجهه ليس بوجه كذاب، فكان أول ما سمعته يقول: {أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا

١- رواه البخاري : فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل علينا السلاح فليس منا ج ١٣/ص ٢٦ رقم

٦٦٥٩ ، و مسلم، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان، باب قول النبي من غشنا فليس منا، ٩٩/١ رقم ١٤٦ .

٢- رواه مسلم: شرح النووي على مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ٥٢٩/١٢ رقم ١٤٢ .

٣- رواه البخاري: صحيح البخاري ، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ١٢٨٢ /٣ رقم ٣٢٨٨ .

٤- قنديل، محمد غنيمي قنديل : العدالة بين المفهوم الإسلامي والتصور الفلسفي ، مجلة كلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان، جامعة الأزهر، العدد، سنة

بالليل والناس نيام تدخلوا جنة ربكم بسلام^(١) إنه الأمن الذي حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إقراره وإفشائه في المجتمع في أولى خطواته في المجتمع الجديد.

بل ويستمر التركيز عليها حتى آخر مشهد شهده النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كما ورد في سنن ابن ماجة عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: {ألا إن أحرم الأيام يومكم هذا ألا وإن أحرم الشهور شهركم هذا ألا وإن أحرم البلد بلدكم هذا ألا وإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا هل بلغت، قالوا نعم، قال اللهم أشهد^(٢).

إن الأمن المجتمعي الذي حققه الإسلام لا يعتمد على العقوبة وشدة البطش بأصحاب الجرائم، وإنما يعتمد على غرس الإيمان في القلوب، وزرع الخشية الإلهية في النفوس حتى تترك الإجرام رغبة عنه، وكراهية له، بل تقوم بمقاومته والنهي عنه، ثم يتبع ذلك الوعظ والتذكير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأجل تعليم الجاهل، وتذكير الغافل، والأخذ على يد السفية عن الوقوع في الجرائم، ثم يتبع ذلك تطبيق العقوبات الشرعية على من لم تُجد فيه الموعظة، ولم تؤثر فيه النصيحة، ولم ياتمر بالمعروف، وينته عن المنكر، فالعقوبة آخر مرحلة كما يقال "آخر الدواء الكي"^(٣). لهذا كانت فلسفة الإسلام في إقرار الأمن المجتمعي هي إحياء الوازع الديني والضمير في نفس كل إنسان حتى يكون رقيباً على نفسه قبل رقابة الآخرين عليه، ومن ثم يحافظ على نفسه من الوقوع في المهلكات فيؤمن المجتمع وأفراده جميعاً.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: أقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: {يا معشر المهاجرين خمسٌ إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركوهن: لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين، وشدة المئونة، وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء، ولولا الهائم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلب الله عليهم عدواً من غيرهم، فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله،

١- رواه ابن ماجه كتاب الأطعمة، باب إطعام الطعام، ٢/٢٩٩ رقم ٣٢٥١، ونحو منه عند الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الأطعمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في فضل إطعام الطعام، ٤/٢٥٣ رقم ١٨٥٥. ورواه أحمد والترمذي والحاكم، وصححه الترمذي والحاكم ووافقه الذهبي.

*انجفل: ذهب. و يقال انجفل الناس إذا ذهبوا. جفل انجفل الناس: إذا ذهبوا وأسرعوا. و انجفل القوم، أي انقلعوا كلهم فمضوا.
٢- رواه ابن ماجه: سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله، ٢/١٢٦١ رقم ٣٩٣١. وقال الألباني: صحيح ابن ماجه، وقال صحيح، رقم ٣١٩١.

٣- مثل يضرب في آخر ما يعالج به الأمر بعد اليأس منه. (الزمخشري "المستقصى في أمثال العرب"، ١، ٣..)

ويتخيروا مما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم^(١)}. إنه التنبيه المبكر والتحذير الدائم من سلوك أي طريق يعرض أمن المجتمع واستقراره إلى ما يقلقه أو يأرقه فيحيا المجتمع أمناً مطمئناً يسير في سبيل نهضته ورقيه بأمان وسلام.

لهذا كانت فلسفة الإسلام أن يقوم كل فرد بدوره في حفظ وحماية الأمن المجتمعي لتكون المسألة تكاتفية تعاونية بين جميع أفراد المجتمع، مما يعزز الترابط المجتمعي ويقوي الروابط بين أفرادها.

المبحث الثاني

الأمن المجتمعي في الإسلام.

جاء الإسلام ديناً وشريعة شاملة كاملة تهدف إلى تحقيق السعادة للفرد والمجتمع في الدنيا وذلك عبر التزام طاعة الله في كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه، والفوز في الآخرة إن هم التزموا بذلك. والأمن في منهج الإسلام ضرورة إنسانية، وفريضة معيشية، لا ينتظم بدونه شأن من شؤون الحياة، ولا يتحقق من غيره هدف دنيوي ولا أخروي، ولذلك قرنه الله عز وجل بأساسيات الحياة وربطه بها وجعله فقدانه بلاء، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَنَبَلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥]، بل بدأ به قبلها، إذ الأمن ضد الخوف، فالأمن حجر الأساس لمشروع التعمير الحضاري، والاستخلاف البشري، تختل باضطرابه كل شؤون البشر والمجتمع.

ويعد الأمن قاعدة من أهم القواعد العامة لمقاصد الشرع الحنيف، إذ أن القواعد العامة الشرعية (حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ العقل وحفظ المال) لا تكون كذلك إلا إذا اندرج تحتها جزئيات كثيرة تضبطها وترتبط هذه الجزئيات بها، فقد أشار لذلك العز بن عبد السلام فقال: "وأما مصالح الدنيا، ومفاسدها؛ فتنقسم إلى مقطوع ومظنون وموهوم، أمثلة ذلك: الجوع والشبع، والري والعطش، والعري والاكتماء، والسلامة والعطب، والعافية والأسقام والأوجاع، والعز والذل، والأفراح والأحزان، والخوف والأمن، والفقر والغنى، ولذات المآكل والمشارب، والمنالك والملابس، والمسكن والمراكب، والريح والخسران، وسائر المصائب والنوائب"^(٢).

بهذه الفلسفة الإسلامية في تحديد المقاصد الكلية للشريعة، تميزت الرؤية الإسلامية لمقومات الأمن، التي تربط بين المقوم الديني الروحي الفكري من جهة والمقوم المادي من جهة أخرى، وتبلغ العظمة في ذلك حين تجعل أمن المعاش شرط لتحقيق أمن الروح والفكر للإنسان، فتقرر بأن صلاح الدين مؤسس على صلاح

١- رواه الحاكم : المستدرک علی الصحیحین، کتاب الفتن والملاحم، ذکر خمس بلاء أعاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم منها للمسلمين، ٥/٧٥٠ رقم

٣٥٦٩، ٨٦٦٧. وقال المنذري إسناده صحيح أو حسن أو ما قاربهما الترغيب والترهيب ٣/٢٩.

٢- السلمى، العز بن عبد السلام السلمى: الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى، تحقيق خالد الطباع، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٦٤١هـ،

المعاش، حيث يقول أبو حامد الغزالي " فإن نظام الدين لا يحصل إلا بانتظام الدنيا، فنظام الدين بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمنولعمري إن من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذاقيرها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل، وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة؟ فإذا بان بأن نظام الدنيا أي مقادير الحاجة شرط لنظام الدين"^(١).

فالأمن أحد أهم تلك القواعد الشرعية التي جاء الإسلام ليحققها في المجتمعات كلها، وينشره فيها فينعم به القاصي والداني من الناس؛ فيأمن على نفسه وماله ودينه وعقيدته من أن تمس أو يلحق بها أذى بغير وجه حق.

المطلب الأول:

تعريف الأمن المجتمعي في الإسلام:

والمقصود بالأمن المجتمعي من المنظور الإسلامي: "الطمأنينة التي تنفي الخوف والفرع عن الإنسان، فرداً أو جماعةً، في سائر ميادين العمران الدنيوي في الزمن الحاضر والآتي، بل وأيضاً في المعاد الآخروي فيما وراء هذه الحياة"، وقيل أنه: "تعبير عن طمأنينة النفوس وزوال الخوف في المجتمع الإنساني المرتبط برباط الأخوة الإيمانية دون النظر إلى جنس أو لون أو لغة"^(٢).

كما يرى آخرون بأن الأمن المجتمعي هو " حاجة أساسية تطمح إليها الأفتدة، ومصصلحة وطنية حيوية تنشدها الدولة بأجهزتها ومؤسساتها وترصدها بما تضع من خطط وبرامج للتنمية الشاملة، وهو غاية سامية تعمل لتحقيقها منظمات المجتمع المدني كالجمعيات الخيرية التعليمية والاجتماعية، كما أنه ميدان خصب للدراسات الاجتماعية المتخصصة، فالكل يتطلع إلى المجتمع الأمن من الآفات التي تهدد بنيانه بالتصدع وكيانه بالأخطار، كالجهل والفقر والمرض، والمخدرات، والجرائم والانحراف السلوكي"^(٣).

وفي هذا التعريف يشير إلى نقطة غاية في الأهمية وهي ضرورة وجود منظمات المجتمع المدني من جميعات خيرية وتعليمية واجتماعية لتحقيق والمساعدة في تحقيق الأمن المجتمعي، وقد رأينا من شواهد التاريخ أن وجود مثل هذه المنظمات يسهم بشكل فاعل في تحقيق الأمن المجتمعي^(٤).

١- الغزالي، أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مكتبة ومطبعة صبيح، ص ١٣٥.

٢- عمارة، محمد عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي، ص ١٢. ، مصطفى العوجي: الأمن الاجتماعي، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٧١.

٣- عبد الله بن عبد المحسن التركي، جريدة الجزيرة، العدد ١٢٩٤٤، ١٢٩/٣/٧، ٢٠٠٨م، ٢٩، صفر، ١٤٢٩هـ، محمد عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي، ص ١٣. هاشم بن محمد الزهراني: الأمن مسؤولية الجميع رؤية مستقبلية، ٢٠٠٤ ورقة عمل بحثية مقدمة لندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض، من ٢٠/٢١-٢٠/٢٤ من عام ١٤٢٥هـ.

٤- من تلك الشواهد ما كان يفعله أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في التكافل المادي والمعنوي فيما بينهم، وما وجد في التاريخ الإسلامي من مظاهر الوقف التي أسهمت بشكل واضح في استقرار المجتمع الإسلامي.

إن النظرة الإسلامية للأمن المجتمعي تنطلق من نظرة المنهج الإسلامي الشاملة لحياة الإنسان؛ فإن الإسلام ومنهجه نظام شامل يتناول كافة مظاهر الحياة، وأهم مظهر فيها هي الحياة ذاتها بمكوناتها الهامة وهو الفرد ثم الأسرة ثم المجتمع.

وعند النظر والتأمل نجد أن هناك تلازم وارتباط بين "الأمن" و "المجتمعي" ذلك لأن الأمن في فلسفة التشريع الإسلامي لا يكون إلا اجتماعياً بمعنى أنه يحقق الترابط المجتمعي من خلال تشريعاته وأحكامه، ويستحيل أن تقف حدوده عند حدود الفرد دون الاجتماع الشامل للأفراد ضمن الجماعة، إذ الإسلام دين الجماعة، وفلسفته التشريعية جمعت بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية، وعليه فإن أي اختلال في الأمن المجتمعي يترتب عليه زوال أمن الفرد ومن ثم زوال المجتمع بأسره.

ويتسع مفهوم الأمن المجتمعي في المنظور الإسلامي ليشمل مفاهيم ومضامين متعددة وجديدة، تتداخل مع مجمل أوضاع الحياة ليشمل الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتحقيق العدالة والمساواة والحرية، والكفاية الاقتصادية وغيرها من القضايا الملحة ذات العلاقة التي يحتاج إليها الفرد في حياته لتستقر ويستمر في أداء واجباته المنوطة به وإقامة منهج الله الذي جعله سبيل أمان واستقرار له.

ومن خصائص الأمن المجتمعي في المنظور الإسلامي أنه كل لا يتجزأ فيشمل كافة أنواع وأشكال الأمن سواء منه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري الثقافي وغيرها، والتي تعد من مقومات الأمن المجتمعي الشامل، ولا يمكن تحقيق أي من فروع الأمن بمعزل عن الفروع الأخرى، لأنها منظومة متكاملة أساسها العلاقة بين الفرد وتلك الأنواع وتحقيقها، وإذا تغيب منها فرع من الفروع كانت بقية الفروع ضعيفة متهاككة سرعان ما تسقط لأنها جميعها تكون الأمن المجتمعي بمفهومه المتكامل. صلى الله عليه وسلم

وقد دعا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى كل عمل يبعث الأمن والاطمئنان في نفوس المسلمين، ونهى عن كل فعل يبث الخوف والرعب في جماعة المسلمين، حتى ولو كان أقل الخوف وأهونه، باعتبار الأمن نعمة من أجل النعم على الإنسان، فلقد نهى صلى الله عليه وسلم عن أن يروع المسلم أخاه المسلم، فقال: {لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً} (١)، كما نهى عن أن يشهر السلاح عليه، حتى ولو كان ذلك مزاحاً، فقال: {لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري لأحدكم لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار} (٢)، ونهى عن أن يخفي الإنسان مالا لأخيه، ولو لم يكن بقصد الاستيلاء عليه، ولكن أراد بذلك أن يفزعه عليه، فقال: {

١- رواه أبو داود: سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، كتاب الأدب، باب من يأخذ شيء على المزاح (٩٣)، ٤، ٣٠١، حديث رقم (٥٠٠٤). وصححه الألباني، وعند المنذري الترغيب والترهيب: [لا ينزل عن درجة الحسن وقد يكون على شرط الصحيحين أو أحدهما] رقم ٤٠٣/٣.

٢- رواه البخاري: الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، ط ٣، تحقيق: مصطفى ديب البغا، كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح فليس منا (٧)، ٦، ٢٥٩٢، رقم (٦٦٦١)، ومسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب البر والصلة والآداب، ٤/ ٢٠٢٠، حديث رقم (٢٦١٧).

لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لاعباً ولا جاداً^(١)، وكان من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم ربه أن يؤمّن روعاته، حيث كان يقول: { اللهم استر عوراتي وأمن روعاتي }^(٢)، فالخوف والروع، نقيض الأمن الذي يطلبه المسلم في دنياه وآخرته.

إن حرص الإسلام ومنهجه على أمن الفرد والمجتمع قضية لا نقاش فيها ولا جدال حولها، ومن يتذرع بحجج واهية لزرع الخوف بين الناس مردودة عليه حججه كلها بتلك النصوص النبوية وقبلها الآيات القرآنية التي تحرص وتؤكد ضرورة وأهمية توفير الأمن بكافة صورته للأفراد في المجتمع، وما رعاية الدولة المسلمة لقضية أمن الأفراد وحمايتهم عبر تاريخها الطويل عنا ببعيد.

المطلب الثاني:

مقومات الأمن المجتمعي

للأمن المجتمعي مجموعة من المقومات عديدة يجب توافرها ليتحقق الهدف منه، ويمكن إجمال تلك المقومات فيما يلي:

١. التماسك والترابط المجتمعي، وذلك من خلال تعزيز قيمة الانتماء إلى وطن أو مجتمع واحد، فالأمن المجتمعي بما يقدمه للمواطن من أسباب الطمأنينة والرفاهية يتطلب من هذا المواطن مساهمة فعالة في تحقيقه انطلاقاً من شعور راسخ لديه بأن ما ينعم به غيره من الخير إنما ينعم به هو أيضاً، وأن ما يصيب غيره من شر يرتد عليه أيضاً، وأواصر الألفة والتماسك هي العامل الجامع والخيط الناظم بين أفراد المجتمع الواحد^(٣).

والتماسك المجتمعي مقوم من أهم المقومات التي يتأسس عليها الأمن المجتمعي، ولقد حاول المنافقون زعزعة الأمن المجتمعي والوقية بين أبناء الوطن الواحد وحاولوا غرس بذور الفتنة والفرقة بينهم، وذلك في أعقاب غزوة بنى المصطلق، حين ازدحمَ رجلاَن على سَقِي المَاءِ، أحدهما جُهني والأخر أنصاري، فاقتتلا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال الجهني: يا للمهاجرين، فقال عبد الله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين للأنصار: ألا تنصروا أحاكم؟ والله مامثلنا ومثل محمدٍ إلا كما قال القائل: "سَمَنْ كَلَبَكَ يَأْكُلُكَ". وقال كما حكي القرآن الكريم: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]، فقال عمر بن الخطاب

١- رواه الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء لا يجلب لمسلم أن يروع مسلماً (٣)، ٤/ ٤٦٢، حديث رقم (٢١٦٠)، وأبو داود السجستاني، سنن أبو داود كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاج (٩٣)، ٤/ ٣٠١، حديث رقم (٥٠٠٣)، مسند أحمد (٤/ ٢٢١). وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود. وقال شعيب الأرنؤوط في تخريج سنن أبي داود إسناده صحيح رقم ٥٠٠٣.

٢- رواه النسائي: سنن النسائي كتاب الاستعاذة (٥٥٣٠)، وسنن أبو داود كتاب الأدب (٥٠٧٤)، وسنن ابن ماجه كتاب الدعاء (٣٨٧١). وقال الألباني: حديث صحيح في صحيح الترغيب رقم ٦٥٩.

٣- اللوح، عبد السلام حمدان اللوح، ومحمود هاشم عنبر: بحث بعنوان "التربية الأمنية في ضوء القرآن الكريم"، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، سلسلة الدراسات الإسلامية، مجلد ١، العدد ١، يناير ٢٠٠٦م، ص ٢٢٩-٢٥٨، حسام ابراهيم أبو الحاج، أطروحة دكتوراة بعنوان "تدابير الأمن الداخلي وقواعده العامة في الدولة في ضوء مقاصد الشريعة"، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م، ص ٢٤-٣٨، عمارة، محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص ٦-١١، محمد البرننجي، مقال بعنوان "مدلولات الأمن الإسلامي"، مجلة البيان، العدد ١٢٤، ذو الحجة ١٤١٨. أبريل ١٩٩٨، ص ٥٤-٦١.

رضي الله عنه : دعني أضرب عنق هذا المنافق يارسول الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: {دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه} (١)، فقد اعتدى ذلك المنافق على المجتمع ممثلاً بكافة أبنائه، وساهم في انتشار الذعر والفوضى اللذين ينخران جسد أي مجتمع، ويساعدان على انهيار المقومات الأمنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وهي الأسس التي تقوم عليها الدولة ويستقر بها المجتمع في كل زمان ومكان، ورغم ذلك فقد راعى النبي صلى الله عليه وسلم فقه الأولويات وترتيب المصالح، ورأى في الوقت ذاته أن الحفاظ على الوطن أهم من أي أمر يمكن تداركه والصبر عليه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ومن ثم كان حض الإسلام على الوحدة وتماسك الصف، قال تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٣] ، وبالمقابل نهى عن الفرقة والتنازع، قال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٤٦] ، وما ذلك إلا لتحقيق الأمن والأمان واستقرار المجتمع، ليكون مجتمعاً نافعاً لنفسه، ومفيداً لأبنائه، وذخراً لأجياله، وداعياً غيره إلى المبادئ والقيم مصداقاً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

إن أول معول هدم في بناء المجتمع هو التنادي بالعصبية أو الحزبية المقيتة أو العنصريات لذا جاء الإسلام بهدم تلك العصبية وجعل العصبية الوحيدة للحق والدين بحيث تكون منضبطة بضوابط الشرع الحنيف لا تخرج عن قواعده وأصوله.

وفي حادثة أخرى أن شاس بن قيس اليهودي وكان شيخاً عظيم الكفر، شديد الضغن على المسلمين، شديد الحسد لهم - فمر على نفر من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الأوس والخزرج في مجلس قد جمعهم يتحدثون فيه، فغاضه ما رأى من جماعتهم وألفتهم، وصلاح ذات بينهم في الإسلام ، بعد الذي كان بينهم في الجاهلية من العداوة ، فقال : قد اجتمع مأبني قبيلة بهذه البلاد ، لا والله ما لنا معهم إذا اجتمعوا بها من قرار . فأمر شابا من اليهود كان معه، فقال: اعمد إليهم فاجلس معهم ، ثم ذكرهم بيوم بعث (٢)، وما كان فيه ، وأنشدهم بعض ما كانوا تقاولوا فيه من الأشعار . وكان بعث يوما اقتتلت فيه الأوس

١ - رواه البخاري: صحيح البخاري، ٤ / حديث رقم (١٨٦١).

٢ - حرب بعث: حرب بعث أو يوم بعث هي آخر معركة من معارك الأوس والخزرج يبثرب قبل هجرة الرسول، وبعث (بضم الباء) وقعت قبل الهجرة بخمس سنوات وتعد أشهر وأدمى معركة بين اليبثريين وآخرها إذ أخذت بهم الأحقاد والضغون إلى أن أخذوا يستعدون لها ويعدون قبل شهرين - وقيل ٤٠ يوماً - من وقتها. حالف الخزرج بلي وأشجع وجهينة، وحالف الأوس مزينة وقبائل اليهود بني قريظة وبنو النضير وغيرهم. وسميت المعركة ببعث نسبة للمنطقة التي تصادم بها الحشدان وقامت عليها الحرب (انظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكرم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ١/ ٦٠١ وانظر: أبي الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار الفكر / بيروت - الطبعة الثانية - سبب بعث (١٢٢/١٧).

والخزرج، وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج. ففعل فتكلم القوم عند ذلك فتنازعوا وتفاخروا، حتى توثب رجلان من الحيين: أوس بن قبيظي أحد بني حارثة من الأوس، وجبار بن صخر، أحد بني سلمة من الخزرج. فتقاولا، وقال أحدهما لصاحبه: إن شئت والله رددتها الآن جذعة، وغضب الفريقان جميعا وقالوا قد فعلنا، السلاح السلاح، موعدكم الظاهرة. وهي حرة، فخرجوا إليها، وانضمت الأوس والخزرج بعضها إلى بعض على دعواهم التي كانوا عليها في الجاهلية فبلغ ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين حتى جاءهم، فقال: {يا معشر المسلمين أبدوو الجاهلية وأنا بين أظهركم، بعد أن أكرمكم الله بالإسلام، وقطع به عنكم أمر الجاهلية، وألف بينكم، فترجعون إلى ما كنتم عليه كفارا؟ الله الله!} (١) فعرف القوم أنها نزغة من الشيطان، وكيد من عدوهم، فألقوا السلاح من أيديهم، وبكوا وعانق بعضهم بعضا، ثم انصرفوا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سامعين مطيعين، فأنزل الله عز وجل فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٠٠]: (يا أيها الذين آمنوا) يعني الأوس والخزرج (إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب) يعني شاسا وأصحابه (يردوكم بعد إيمانكم كافرين). قال جابر بن عبد الله: ما كان من طالع أكره إلينا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فأومأ إلينا بيده، فكففنا وأصلح الله تعالى ما بيننا، فما كان شخص أحب إلينا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فما رأيت قط يوما أقبح ولا أوحش أولا، وأحسن آخرا من ذلك اليوم" (٢).

إن ضرب النسيج المجتمعي وتفطيت وحدته تحت مزاعم باطلة كاذبة خطر يهدد الأمن المجتمعي، ويجعل من الأفراد عرضة لاستغلال واستقطاب الأعداء وتنفيذ مخططاتهم في إفساد الأمة وتدميرها.

٢. الإجماع والتوافق على مبادئ سلوكية وأخلاقية واحدة، يشترك في الإقرار والعمل بها جميع المواطنين، وهو ما يتحقق من خلال غرس الثوابت الدينية والوطنية الصحيحة التي تضمن نمو المجتمع واستقراره. كأن يشعر كل مواطن فيه أنه مسؤول يتحمل قسطاً من الأمانة وهو ما يقتضي ضميراً يراعي الله، والناس والنفوس من خلال المبادئ والقيم التي تضبط هذه المحاسبة (٣).

وهو ذات الأمر الذي جعله النبي صلى الله عليه وسلم وأقره في وثيقة المدينة (٤) التي وضعها بعد مقدمه إليها، وضم فيها جميع أفراد المجتمع على مبادئ أخلاقية وقيمية لا يختلف عليها أحد، وضم فيها أطراف

١- الصالح، محمد بن يوسف الصالح الشامي: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، جماع أبواب بعض أمور دارت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والمنافقين، الباب السابع في إرادة شأس بن قيس إيقاع الفتنة بين الأوس والخزرج لما رأى كلمتهم مجتمعة، دار الكتب العلمية، الطبعة ١ سنة النشر: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ٣/٣٩٩.

٢- النيسابوري أبو الحسن علي بن أحمد: أسباب النزول، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة ١٣٢١ هـ، ٢٠٠٠ م، ص ٦٢. وانظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤/ ١٤٧. والألوسي: روح المعاني، ٤/ ١٦.

٣- العوجي، مصطفى: الأمن الاجتماعي، مقوماته - تقنياته، ارتباطه بالتربية المدنية، مؤسسة نوفل للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣ م، ص ٧٧، وانظر العمري، محمد: التربية الأمنية في المنهج الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ٢٠٠٩ م، ص ٢.

٤- د. محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة دار الإرشاد. بيروت. الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

المجتمع كله بجميع توجهاته وأديانه فجمع بجوار المسلمين في تلك الوثيقة سكان المدينة من غير المسلمين، واليهود المجاورين، ومن أراد أن يلحق بهم ويقر بما في تلك الوثيقة^(١).

ولك أن تتأمل هذا النص الواضح والصریح في وثيقة المدينة والذي يتعلق بالأمن، وهو بين بنودها العامة: "من خرج آمن، ومن قعد بالمدينة آمن، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله"، وبمقتضى هذا الشرط في العهد النبوي، يتحقق الأمن لجميع المسلمين وغير المسلمين، في خروجهم وبقائهم من غير ظلم ولا إثم، كان هذا هو أمن المدينة عند قيام الدولة الإسلامية فيها، وقد آمن المسلمون على دينهم، وعلى أنفسهم وأعراضهم وأموالهم^(٢).

٣. توفر المؤسسات الأمنية والتربوية الكفيلة بتوجيه الإنسان ومساعدته على التشبع بنمط الحياة الاجتماعية الآمنة.

والمؤسسات الأمنية يقوم على عاتقها مهمة عظيمة في تحقيق هذا المقوم، ذلك أن المنظور الإسلامي لتلك المؤسسات قائم على أنها راعية للأمن واستقراره وليست أداة قمع تهدر الأمن المنوطة بحفظه، لذا كان الربط بين قيامها بذلك الواجب والتربية التي تساعد على ضبط أية خروقات تتسبب في زعزعة استقرار أمن الفرد أولاً باعتبار أنه بدون أمن الفرد واستقراره لا يتحقق أمن المجتمع لأنه هو المكون الرئيس لهذا المجتمع.

لقد حرص الإسلام ومنهجه على ترسيخ دور القائمين على الأمن وأهميته وأهمية أن يكونوا منضبطين بالقواعد الإسلامية في تحقيقه من عدم الظلم أو التجني على الأبرياء، وعدم إلحاق الأذى بالأفراد بأي صورة كانت، ووجه الراعي إلى حفظ أمن الرعية وحمايتها بما يضمن دوام الأمن المجتمعي واستقرار الحال، فوجه ولاية الأمر بتحمل مسؤوليتهم تجاه رعيته، فعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: {ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته^(٣)، وفي صحيح مسلم عن قتادة، عن أبي المليح: أن عبید الله بن زياد دخل على معقل بن يسار في مرضه، فقال له معقل: إني محدثك بحديث، لولا أني في الموت لم أحدثك به: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: {ما من أمير يلى أمر

١- للاستزادة والاطلاع على كافة البنود انظر: بسيوني، محمود شريف: الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م. وقد نشرت هذه الوثيقة بتصريح من المعهد الدولي لحقوق الإنسان بجامعة دي بول شيكاغو ج٢. ابن سيد الناس، أبي الفتح محمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى (ت ٧٣٤هـ): عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٧م ص١٦٧. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، بيروت - الكويت: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - الطبعة الرابعة عشر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م ص١٩٨.

٢- عبد الله بن عبد العزيز التركي: بحث بعنوان "الأمن في حياة الناس وأهميته في الإسلام"، ص ١٦-١٧.

٣- رواه البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: (و أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)، ١٢٠/١٣، رقم ٦٨١٩.

المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة^(١). إن المسؤولية الملاقاة على عاتق كل مسؤول في تحقيق الأمن المجتمعي عظيمة وسيسأل عنها أمام الله تعالى.

والعدل هو الذي يؤمن الأمم من عدوان أعدائها، وتحل وفرته وشموله محل ما نقص من السلاح والعتاد المادي، وقد كتب بعض عمال عمر بن عبد العزيز رحمه الله إليه: إن مدينتنا قد خربت، فإن رأى أمير المؤمنين أن يقطع لنا مالا نرهبها به فعل، فكتب إليه عمر: "إذا قرأت كتابي هذا فحصنها بالعدل، ونق طرقها من الظلم؛ فإنه مرمتها، والسلام"^(٢).

٤. شيوع قيم التسامح ونبذ العنف باعتبارها الصور المثلى التي يخضع فيها الفرد قناعاته الخاصة لضرورات الحياة المشتركة والاعتراف بتنوع الآراء والقناعات وبضرورة التوفيق بين تبايناتها.

ويعد الاقتناع بقيم التسامح ونبذ العنف من الأهداف والغايات التي يرمي إليها توفر الأمن وشيوع السلم المجتمعي، وإذا كان الأمن المجتمعي يبدو أحيانا غاية وليس وسيلة فلأنه غاية ما تتمناه الشعوب والتجمعات البشرية لتعيش حياة الاستقرار والهدوء تحت مظلة القانون بعيداً عن الاضطراب والفوضى ولذلك عده القرآن الكريم نعمة ينعم بها المولى عز وجل على عباده، قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣، ٤].

إن قيم التسامح ونبذ العنف نتيجة تلقائية لواقع المجتمع الآمن والمستقر، وهي تلك القيم التي يستعد من خلالها أفراد المجتمع للتعايش والرغبة في التعاون مع بعضهم البعض وإبداء روح التسامح ونبذ كل أشكال العنف والتعصب في إطار إقرار شامل للعدل الاجتماعي الذي ينبذ الصراع بين فئات المجتمع وتوافق تام على تقوية أواصر التعارف والتساكن الاجتماعي فضلا عن الإيمان القوي بحق التعدد الديني والتنوع الثقافي والتكامل بين جميع أفراد المجتمع كلما عم الأمن المجتمعي بينهم^(٣).

٥. التكافل بين أفراد المجتمع، ونعني به التكافل المادي والمعنوي لا غني عن أحدهما، فيتم التكافل المادي عن طريق **الزكاة المفروضة** والصدقات والهبة والهدايا وغيرها مما يغني الفقير عن أن يمد يده أو عينه إلى مال غيره، قا رسول الله صلى الله عليه وسلم: {ما آمن بي من بات شبعان وجاره بجواره جائع وهو يعلم}^(٤)، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع}^(٥)، وعن ابن عمر رضي الله عنهما، عن

١- رواه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ٣٢٤/٢، رقم ١٤٢.

٢- أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء من الطبقة الأولى من التابعين، عمر بن عبد العزيز الأموي، كتبه القصيرة إلى عماله وكتب عماله إليه ٣٠٥/٥.

٣- الخادمي، نور الدين: القواعد الفقهية المتعلقة بالأمن الشامل، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد ٢١، العدد ٤٢، ص ١٦. و الهويمل، إبراهيم: مقومات الأمن في القرآن الكريم، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد ١٥، العدد ٢٩، ص ٩. والمبارك، محمد: نظام الإسلام، دار الفكر، بيروت لبنان د.ت، ص ٤٥.

٤- رواه أبو يعلى في مسنده (٢٦٩٩)، وتمام في ((الفوائد)) (١٢٦٢)، والبيهقي (٢٠١٦٠) باختلاف يسير والألباني، في صحيح الجامع، عن أنس بن مالك رقم: ٥٥٠٥، صحيح.

٥- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب الآداب، باب الشفقة والرحمة على الخلق، ج ٨/ص ٣١٢٦ رقم ٤٩٩١ ورواه الألباني، في صحيح الترغيب، عن عبد الله بن عباس، الصفحة أو الرقم: ٢٥٦٢، صحيح لغيره.

النبي صلى الله عليه وسلم: { من احتكر طعاما أربعين ليلة، فقد برئ من الله تعالى، وبرئ الله تعالى منه، وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع، فقد برئت منهم ذمة الله تعالى }^(١)، والتكافل المعنوي وهو المواسة النفسية التي تكون بين أفراد المجتمع؛ فلا يكون بين الأفراد حزين إلا واساه الجميع ولا فرح إلا هنأه الجميع ومن صور التكافل المعنوي ما ورد أن كعب بن مالك لما تاب الله عليه وكان من الثلاثة الذين خلفوا في عزوة تبوك قال: { فلما دخلت المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم فيه وأصحابه حوله فما قام لي إلا طلحة بن عبد الله فهنأني فوالله لا أنساها لطلحة }^(٢)، ومنه أيضاً { أن امرأة من الأنصار كانت تأتي عائشة رضي الله عنها لما وقعت حادثة الإفك فكانت تجلس معها تواسمها }^(٣) هذه النماذج وغيرها تبين أهمية التكافل المادي والمعنوي في تحقيق الأمن المجتمعي والترابط بين أفراد المجتمع.

المبحث الثالث

طرق ووسائل تحقيق الأمن المجتمعي

كان للمنهج الإسلامي في تحقيق الأمن بكافة صورته وخاصة الأمن المجتمعي وسائل وطرق متعددة ومتنوعة لتناسب جميع الأفراد والمجتمعات، وهذه الوسائل واقعية ليست صعبة أو بعيدة التطبيق، بل هي مع مثالياتها واقعية ويسيرة التطبيق.

ونظرا لأهمية الأمن المجتمعي في حياة الأفراد والمجتمعات باعتباره ليس وصفة جاهزة وإنما هو مرحلة وفضاء تصل إليه المجتمعات حينما تزداد وتيرة التفاهم والتلاقي بين مكوناتها المختلفة. فقد أولى الإسلام عملية حفظه وصيانتها غاية فائقة فأحاطه بالضمانات وعمل على إيجاد وتحقيق مقوماته، ولذلك عمل الإسلام على تحقيق صفة الأمن للمجتمع من خلال عدة طرق نذكر أهمها في المطلب التالي.

المطلب الأول:

طرق تحقيق الأمن المجتمعي

أولاً: عن طريق إصلاح الفرد من خلال ضمان سلامة منهج الفرد واستقامة سلوكه، فإن الأصل في

*عرصة: بلدة أو محلة أو مكان محدد والعرصة تطلق في اللغة على البقعة الواسعة بين الدور ليس فيها بناء لأن الصبيان يعرضون فيها أي يلعبون، والمراد في هذا الحديث أهل الحي فلا يسوغ شرعا أن يمسوا بطاننا وفيهم جار جائع (انظر: انظر: * لسان العرب: (٥٢/٧)، حاشية الدسوقي، ١٧٠/٣، كشف القناع للبهوتي، ٢٧٤/٣، المصباح المنير للفيومي: مادة: "عرصة" * القاموس المحيط: (ص ٦٢٣).

١- السندي - أبو الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادي السندي: حاشية مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسانيد أهل البيت، تمة مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ج ٤/ص ٧٨ رقم ٤٨٦٥ - ٢٥١٩ - (٤٨٨٠) - (٢ \ ٣٣). وقال الألباني حديث منكر في ضعيف الترغيب، رقم ١١٠٠.

٢- ابن الملقن: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقول الله تعالى (وعلى الثلاثة الذين خلفوا)، ٥٩١/٢١ رقم ٤٤١٨ - ٤١٥٦.

٣- انظر الحديث بتمامه في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حادثة الإفك، ٤٩٦/٧، رقم ٣٩١٠.

الإنسان المسلم أنه لا يحتاج إلى رقابة القانون وسلطة الدولة لكي يرتدع عن الجرائم، لأن رقابة الإيمان أقوى والوازع الإيماني في قلب المؤمن حارس يقظ لا يفارق العبد المؤمن ولا يتخلى عنه، أو ما يسمى بالضمير، وهو ما جعل ماعز بن مالك بعد اقتراف جريمة الزنا ولم يعلم به أحد أن يأتي ويقر بما فعل ليتطهر بالحد من ذلك الجرم^(١).

ثانياً: عن طريق إصلاح النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الذي تسود فيه روابط اجتماعية منبعها كلها الإيمان وهي مجموعها تزين لأبناء المجتمع الخير بكل أشكاله وتوفر السكينة والطمأنينة كما تمنع أعمال الشر والعنف وتحذر منها بالترهيب، وهذا كله ينتظم في دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمتاز به المجتمع المسلم.

ثالثاً: عن طريق فرض العقوبات التي هي موانع لفئة من الناس عن المساس بأمن المجتمع، فالإسلام لا يركن في هذا المقام إلى الوازع الفردي والرقابة الجماعية فحسب، لأن بعض النفوس التي تميل إلى حب السيطرة والعدوان قد لا تكتفي بصيحات وتوجيهات التهذيب والإصلاح ولا بنصوص الوعيد الذي ينتظر المعتدين، لذلك كان لابد من رادع مادي كي تنزجر الفئة الباغية ويعيش المجتمع آمناً.

ومع فرض العقوبات ضد من يمس الأمن المجتمعي ويزعزعه نجد فلسفة الإسلام تمزج بين تلك العقوبة والرحمة وفتح باب الرجوع والتوبة، وخاصة إذا كان الفاعل جاهلاً بناحية من النواحي أو غافلاً، فتقوم فلسفة العقوبة على ذلك المزج لأن الهدف هو حفظ المجتمع وأمنه وحماية الأفراد من أنفسهم أولاً ومن بعضهم البعض ثانياً.

والنماذج على ذلك كثيرة منها ذلك الرجل الذي كان يؤتي به شارباً للخمر فيضرب؛ فقال رجل لعنه الله ما أكثر ما يُجاء به. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: {لا تكونوا عوناً للشيطان على أخيكم}^(٢). قال ابن حجر - رحمه الله - في شرح هذا الحديث: "ووجه عَوْنِهِم الشيطان بذلك أن الشيطان يريد بتزيينه له المعصية أن يحصل له الخزي، فإذا دعوا عليه بالخزي، فكأنهم قد حصلوا مقصود الشيطان^(٣). ولا شك أن من مقصود الشيطان عدم استقرار أحوال المؤمن في نفسه أو في مجتمعه بارتكابه للمعاصي وبغض الناس له، ولكن المنهج الصحيح بغض المعصية والعمل على إصلاح الفرد العاصي وعدم بغضه، بغض الفعل لا الفاعل.

المطلب الثاني:

وسائل تحقيق الأمن المجتمعي

وبجوار تلك الطرق التي ذكرناه في المطلب السابق، هناك العديد من الوسائل التي تساعد في تحقيق

١- حديث ماعز بن مالك: رواه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنى حديث رقم ٣٣٠٥.

٢- رواه البخاري: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وإنه ليس بخارج من الملة، ٨٢/١٢ رقم ٦٣٩٩.

٣- ابن حجر: فتح الباري، ٦٧/١٢ - ٨٢.

الأمن المجتمعي وتحقق الفلسفة الإسلامية من وراء ذلك الأمن للفرد والمجتمع بل وللبشرية كلها، فمن تلك الوسائل ما يلي:

أولاً: الحرص على جمع الشمل وعدم التفرق، فالوحدة قوة وسبيل للنصرة والفرقة ضعف وسبيل لتسلط الأعداء وضعف قوي المجتمع وضياع أمنه.

وأول سبيل لتحقيق الأمن هو إزالة أسباب الفرقة ودواعيها، وتوحيد الصفوف، والعمل على تقارب وجهات النظر حال الاختلاف حول قضية من القضايا، فلا يكن الاختلاف الفكري مدعاة للفرقة بل يكون سبباً لتنوع الأفكار بما يخدم المجتمع ويهدف إلى إثراء وتنمية روح التعددية الفكرية في إطار منهج الإسلام الشامل الرحب.

ثانياً: تقبل المخالف وعدم مصادرة رأيه مع توضيح الحق له بألطف وسيلة فعن أبي سعيد الخدري قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه ديناً كان عليه فاشتد عليه حتى قال له: أخرج عليك إلا قضيتني، فانتهره أصحابه وقالوا: ويحك تدري من تكلم؟ قال: إني أطلب حقي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: {هلا مع صاحب الحق كنتم، ثم أرسل إلى خولة بنت قيس فقال لها: إن كان عندك تمر فأقرضينا حتى يأتينا تمرنا فنقضيك، فقالت: نعم بأبي أنت يا رسول الله، قال: فأقرضته فقضى الأعرابي وأطعمه، فقال: أوفيت أوفى الله لك، فقال: أولئك خيار الناس، إنه لا قدست أمة لا يأخذ الضعيف فيها حقه غير متعتع^(١).

إن الفرد إذا وجد من يسمع لرأيه وينصفه حال كون رأيه صواباً ونافعاً ولا يهدر قيمة عقله وتفكيره، فإنه يطمئن ويكون ذلك دافعاً لمزيد من التفكير والنصح بما يخدم الأمة كلها، وإذا تم تسفيه رأيه وإزدراؤه وتحقيره، أو الاعتداء عليه بأي صورة من الصور لمجرد إبداء رأيه فإن ذلك يجعل من الفرد متوجساً وخائفاً من الحديث فيتولد عنده شعور عدم الأمن على نفسه أو ماله أو أولاده، مما يتسبب في حالة من القلق والفرع في المجتمع بأسره

ثالثاً: مواجهة المفسدين ومن يحاول إشاعة القلق وما من شأنه زعزعة الأمن المجتمعي، وعدم السماح للفاسد أن يبث سمومه في المجتمع، فالإسلام بما فيه من خصائص الواقعية والإنسانية والشمولية قادر على قيادة حركة التغيير الاجتماعي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو العالم "وتتمثل الاستراتيجية الإسلامية في انطلاقها لإصلاح المجتمع الإسلامي - من خلق وعي جديد لدى الفرد الذي يجاهد في العمل على إقامة حياة عادلة لا تقوم على النظرة النفعية أو السعي وراء مصالح فرد أو جماعة، بل على فعل ما هو حق وعدل"^(٢).

رابعاً: عدم تغليب جانب على آخر والموازنة بين جوانب الأمن المختلفة (المجتمعي - السياسي

١- رواه ابن ماجه : سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات ، باب لصاحب الحق سلطان، ١١٠/٢ رقم ٢٤٢٦. قال الألباني: صحيح، التعليق الترغيب (٣ / ٤٠) ومعني متعتع: غير متعتع؛ أي: من غير أن يصيبه أذى يقلقه ويزعجه(المجمع). (غريب الحديث في الكتب الأربعة ، ص ١٨٣).

٢- د. خورشيد أحمد: الإنسان ومستقبل الحضارة نشر في كتاب المؤتمر التاسع لمؤسسة آل البيت - عمان ص ٦٤٣.

والاقتصادي وغيرها من أنواعه المختلفة، إن الأمن الذي تبحث عنه النفوس محوره الإيمان الذي مقره القلب وتستقيم على رأسه الجوارح، سواء كان ذلك فيما يتعلق بالنفس ومتطلباتها كالأمن الصحي والأمن النفسي والأمن الغذائي والأمن الاقتصادي والأمن الأخلاقي، أو ما يتعلق بالمجتمع وترابطه كالأمن في الأوطان والأمن على الأعراس والأمن على الأموال والممتلكات، أو ما يتعلق بالأمن على النفس من عقاب الله ونقمته بامثال أمره وطاعة رسوله واتخاذ طريق المتقين مسلكاً واستجلاب رحمة الله، والأمن من عذابه في نار جهنم، هذه الحاجات وهذه الضرورات قد لا ندركها إلا بفقدان أو نقصان مرتبة من مراتب الأمن.. وفي حديث ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: {نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس الصحة والفراغ} (١) وجاء في الحكم: "الصحة في الأبدان والأمن في الأوطان".

خامساً: الابتكار في حلول المشكلات وعدم تعقيدها والمساهمة في تنفيذها، لأن البطالة تدفع إلى الشرور والمفاسد، والفراغ يحدث في النفس قلقاً يتجه الفرد إلى إفراغه عن طريق الاعتداء على الآخرين تارة أو الاعتداء على نفسه أخرى، لذا حرص الإسلام على حماية الأفراد بمشاركتهم في مشكلاتهم والتفكير معهم في حلول جديدة ومفيدة لهم وللمجتمع من حولهم مما يسهم في استقرار وأمن المجتمع بأسره، فعن أنس بن مالك أن رجلاً من الأنصار أتى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله فقال أما في بيتك شيء قال بلى جلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه من الماء قال اثنتي بهما قال فأتاه بهما فأخذهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده وقال من يشتري هذين قال رجل أنا أخذتهما بدرهم قال من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثاً قال رجل أنا أخذتهما بدرهمين فأعطاهما إياه وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري وقال اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك واشتر بالآخر قدوماً فأتني به فأتاه به فشد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عوداً بيده ثم قال له اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً فذهب الرجل يحتطب ويبيع فجاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة لذي فقر مدقع أو لذي غرم مفظع أو لذي دم موجع} (٢).

لقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم على إقرار واستقرار الأمن المجتمعي حتى في تلك المواقف التي قبل أن يدخل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى مكة جاءه نفر من وجهاء قريش فأعلنوا إسلامهم، وكان منهم بعض أعداء الإسلام، كأبي سفيان بن حرب، وعبد الله بن أمية، ولما أسلموا كانت لهم مواقف ومشاهد تكفّر عنهم ماضيهم في الجاهلية، وعند فتح مكة على أيدي من آذتهم قريش ومشركوها أشد الأذى، قال سعد بن عبادة

١- رواه البخاري: صحيح البخاري «كتاب الرقاق» باب لا عيش إلا عيش الآخرة، ١١/ ٢٣٣ رقم ٦٠٤٩.

٢- رواه أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، ١٢١/٢ رقم ١٦٤١. قال الألباني حديث ضعيف في ضعيف أبي داود رقم ١٦٤١. ومعني فقر مدقع: أي: شديد يفضي بصاحبه إلى الدعاء، وهو التراب (ابن منظور: لسان العرب: ٢٠٨)، ومعني: لذي غرم مفظع، أي فظيع وثقيل وفضيح (المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص ١٥٠٨) ومعني: لذي دم موجع: هو أن يتحمل دية، فيسعى فيها حتى يؤديها إلى أولياء المقتول، فإن لم يؤديها، قتل المتحمل عنه، فيوجعه قتله. (المنجد في اللغة، ص ١٥٠٩).

رضي الله عنه حامل راية الأنصار في جيش المسلمين: " اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الكعبة "، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: { كذب سعد، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة }^(١)، وأخذ الراية منه ودفعها إلى ابنه قيس بن سعد، ثم دخل الرسول صلى الله عليه وسلم مكة، خاشعاً شاكرراً لله، ولم ترق دماء كثيرة في فتح مكة، فقد أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم الأمان لأهل مكة: { من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق عليه داره فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن }^(٢).

وهكذا كان الأمان شاملاً لمن لم يقاتل أو لزم داره، أو دخل دار أبي سفيان، أو البيت الحرام الذي جعله الله مثابة للناس وأمناً، وحين تم النصر والفتح، عفا الرسول صلى الله عليه وسلم عن أهل مكة، عندما اجتمعوا إليه قرب الكعبة ينتظرون حكمه فيهم، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: { ما تظنون أني فاعل بكم؟ فقالوا: خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: { اذهبوا فأنتم الطلقاء }^(٣). ثم ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين المنتصرين بحرمة مكة، وحرّم القتل والسبي فيها، وأبقى على الناس أموالهم، وحفظ حقوقهم، حتى أدى مفاتيح البيت الحرام إلى من تحملوا شرف الحفاظ عليها، فكان الأمان للجميع، وكان الأمان الشامل للناس في عهد النبوة، سواء في دولة الإسلام في المدينة، أم في مكة التي دخل أهلها بعد الفتح في دين الله أفواجاً، وأصبحت أقدس مدينة في تاريخ الإسلام، والحرم الأول للمسلمين، الذي جعله الله مثابة للناس وأمناً.

إن التشفي والانتقام ليس من منهج الإسلام الحنيف، ولا من أخلاق النبي الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ولا يصنع الانتقام إلا تأصيلاً للأحقاد والضغائن مما يؤثر على الأمن المجتمعي الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم لتحقيقه وإقراره في المجتمع، ولهذا كانت تلك الصورة المثلى والنموذجية في العفو والصفح وفتح أبواب التوبة لجميع الأفراد حرصاً على مجتمع آمن مستقر في ظلال الإسلام ومنهجه الحنيف، فالله نسأل أن ينعم علينا وعلى بلادنا وبلاد المسلمين أجمعين بالأمن والأمان والسلامة والإسلام في ظل الإسلام الحنيف.



١- رواه البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب دخول النبي صلى الله عليه وسلم من أعلى مكة، ٦١١/٧ (٤٠٣٠).

٢- رواه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير (١٧٨٠)، سنن أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء (٣٠٢٤)، مسند أحمد (٥٣٨/٢).

(٣) رواه الألباني، في السلسلة الضعيفة، عن بعض أهل العلم، الصفحة أو الرقم: ١١٦٣، حديث ضعيف.

الخاتمة:

الأمن بصوره المتعددة منحة ربانية يهبها الحق سبحانه للأمة إذا حققت الإيمان بالله عز وجل وانصبغت حياتها بصبغة إسلامية وعملت بمنهج الله تعالى وتحققت بمعني العبادة الشامل والكامل، ومن صور الأمن بل أهم صور الأمن المجتمعي وهو حماية وصيانة الفرد والمجتمع من مهاوي الخوف ومشارد القلق، وضمان راحته النفسية والبدنية والعقلية ليستطيع من خلال ذلك كله القيام بمهمته في الكون وهي عبادة الله تعالى وعمارة الكون وفق منهجه سبحانه وتعالى، ولقد كان هذا الورقات في معني الأمن المجتمعي ومقوماته وخصائصه وفلسفة المنهج الإسلامي في تحقيقه في المجتمعات كلها، وقد خلص البحث إلى عدد من النتائج هذه أهمها:

أهم النتائج:

وخلص البحث إلى عدة نتائج أهمها:

- عناية الإسلام ومنهجه بالأمن المجتمعي وتحقيقه ورعايته في المجتمع وأفراده.
- التوازن في التطبيق ومراعاة حالة الأفراد وواقعهم، والحزم الممزوج بالرحمة في تحقيقه.
- وضوح الرؤية الإسلامية في تحقيق الأمن المجتمعي وقواعده وضوابطه.
- الواقعية في المنهج الإسلامي في حماية أمن المجتمع ومراعاة الفروق بين الأفراد.
- الأمن المجتمعي هو الطمأنينة والسكون في الأنفس وفي جميع شؤون الحياة.
- أن من أعظم أسباب وركائز الأمن هو الايمان إذ به يتم الأمن الروحي الذي هو من أهم مقومات الأمن المجتمعي.
- الأمن فريضة شرعية وضرورة حياتية وإنسانية، وعدم توفره يوقف كل خطط التنمية ويعيق نهضة الأمة.
- الأمن المجتمعي كل لا يتجزأ، فحتى يتحقق الأمن الاجتماعي لا بد من تحقيق الرخاء المادي والأمن الفكري، والأمن الأسري والأمن الديني والأمن السياسي والاقتصادي، فلا يمكن أن يتحقق جانب مع عدم وجود الجوانب الأخرى.
- يقوم الأمن المجتمعي على جملة من المبادئ والأسس أهمها العدالة والمساواة والحرية والقوة والحزم في تطبيق القوانين والعقوبات مع مزجها جميعها بالرحمة.
- أن الاسلام بنظامه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري يقدم لنا أفضل نموذج لتحقيق الأمن المجتمعي من خلال تشريعاته لحفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ العرض، وحفظ المال.

- القضاء على الأسباب المؤثرة في فقدان الأمن المجتمعي من انتشار الجهل، الفقر، البطالة، وتفكك الأسرة وإهمال الشباب، ونحوها .

التوصيات:

- التعاون بين المؤسسات التربوية والاجتماعية والاعلامية لترسيخ ثقافة الأمن في نفوس الأفراد وتربيتهم تربية إسلامية صالحة لتحقيق الطمأنينة والاستقرار في المجتمع.
 - إصدار نشرات تثقيفية للشباب وجميع أفراد المجتمع تبين لهم أهمية وضرورة الأمن المجتمعي والمحافظة عليه.
 - إنشاء هيئة وطنية تتحمل مسؤولية التخطيط للأمن الاجتماعي ووضع الوسائل وتحديد سبل تحقيقه، تضم ممثلين عن الأجهزة الأمنية وعلماء الشريعة وقادة الفكر ومنظمات المجتمع المدني وعلماء الاجتماع والتربية.
- وصلى الله وسلم على معلم الناس الخير وهاديهم إلى رب العالمين سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، بيروت - الكويت: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - الطبعة الرابعة عشر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، طبعة ٤، سنة ١٣٩٨هـ.
- ابن سيد الناس، أبي الفتح محمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى (ت ٧٣٤هـ): عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، بيروت: دار الآفاق، ١٩٧٧م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، طبعة مكتبة الكتب التعليمية، بيروت لبنان، سنة ١٩٨٠م.
- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مكتبة ومطبعة صبيح، د.ت.
- أبي الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار الفكر / بيروت لبنان - الطبعة الثانية د.ت.
- أيوب، الشيخ حسن أيوب: السلوك الاجتماعي في الإسلام، طبعة دار السلام القاهرة، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، طبعة أولى.
- بسيوني، محمود شريف: الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م. وقد نشرت هذه الوثيقة بتصريح من المعهد الدولي لحقوق الإنسان بجامعة دي بول شيكاغو.
- الجرجاني الشريف علي بن محمد (٨١٦هـ): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن محمد الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، طبعة ٢، سنة ١٤٠١هـ.
- حسام ابراهيم أبو الحاج، أطروحة دكتوراة بعنوان "تدابير الأمن الداخلي وقواعده العامة في الدولة في ضوء مقاصد الشريعة"، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م.
- حسن، حسن محمد حسن: الأساليب التربوية في السنة النبوية، رسالة ماجستير كلية التربية جامعة الأزهر، القاهرة، ب.ت.
- الخادمي، نور الدين: القواعد الفقهية المتعلقة بالأمن الشامل، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد ٢١، العدد ٤٢.

- عباس الجراري: مفهوم التعايش في الإسلام ، مجلة " الإسلام اليوم " إصدار منظمة الايسيسكو ، العدد ١٤ / ١٩٩٦ م.
- خورشيد أحمد: الإنسان و مستقبل الحضارة نشر في كتاب المؤتمر التاسع لمؤسسة آل البيت - عمان، د.ت.
- حميد، محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، طبعة دار الإرشاد. بيروت. الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- قنديل، محمد غنيمي قنديل : العدالة بين المفهوم الإسلامي والتصور الفلسفي ، مجلة كلية البنات الأزهرية بالعاشر من رمضان، جامعة الأزهر، العدد، سنة ٢٠٢٤ م.
- عمارة، محمد عمارة: الإسلام والأمن الاجتماعي، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٦٦٦ هـ): مختار الصحاح ، المكتبة العصرية - بيروت لبنان ط خامسة سنة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م تحقيق أحمد عبد الغفور عطار سنة ١٤١٤ هـ،
- الأصمهاني الراغب: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد كيلاني، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦١ م.
- الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي: أساس البلاغة ، دار الفكر - ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.
- عامر، أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- عبد السلام حمدان اللوح، ومحمود هاشم عنبر: بحث بعنوان " التربية الأمنية في ضوء القرآن الكريم"، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، سلسلة الدراسات الإسلامية، مجلد ١٤، العدد ١، يناير ٢٠٠٦ م.
- عبد الله بن عبد العزيز التركي: بحث بعنوان " الأمن في حياة الناس وأهميته في الإسلام.
- عبد الله بن عبد المحسن التركي، جريدة الجزيرة، العدد ١٢٩٤٤، ١٢٩/٣/٧ م، ٢٩، صفر، ١٤٢٩ هـ.
- العز بن عبد السلام السلمي: الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى، تحقيق خالد الطباع، ط ١، دمشق، دار الفكر، ١٤١٦ هـ.
- العمري ، محمد : التربية الأمنية في المنهج الإسلامي ، رسالة دكتوراه ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض ، ٢٠٠٩ م.
- العوجي، مصطفى: الأمن الاجتماعي ، مقوماته - تقنياته ، ارتباطه بالتربية المدنية ، مؤسسة نوفل للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٣ م.
- الغزالي: المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي ، الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

- الغمري، إبراهيم الغمري: السلوك الإنساني في الإدارة الحديثة ، مكتبة المعارف الحديثة ، طبعة أولي د.ت.
- الفيروز آبادي: القاموس المحيط ، بيروت، مؤسسة الرسالة، سنة ١٩٨٧ م.
- القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي (٩٧٨هـ): أنيس الفقهاء، ط ١، تحقيق د. أحمد عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ١٤٠٦ هـ.
- الماوردي: الأحكام السلطانية ، طبعة مصطفى الحلبي، ط ٣، ١٩٧٣ م.
- المبارك، محمد: نظام الإسلام ، دار الفكر ، بيروت ، د.ت.
- محمد البرزنجي، مقال بعنوان "مدلولات الأمن الإسلامي"، مجلة البيان، العدد ١٢٤، ذو الحجة ١٤١٨ هـ أبريل ١٩٩٨ م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٦٤ هـ.
- المناوي، عبد الرؤوف المناوي: فيض التقدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، طبعة ١ ، سنة ١٣٥٦ هـ.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف (١٠٣١ هـ): التوقيف على مهمات التعريف، ط ١، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، ١٤١٠ هـ.
- النيسابوري أبو الحسن علي بن أحمد: أسباب النزول ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان، الطبعة ١٣٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.
- هاشم بن محمد الزهراني: الأمن مسؤولية الجميع رؤية مستقبلية، ٢٠٠٤ ورقة عمل بحثية مقدمة لندوة المجتمع والأمن ، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض، من ٢/٢١-٢/٢٤ من عام ١٤٢٥ هـ.
- الهويميل، إبراهيم: مقومات الأمن في القرآن الكريم، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد ١٥، العدد ٢٩.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

تدريس الرياضيات وفق استراتيجية التشارك وأثرها في تحصيل تلاميذ الصف الخامس الابتدائي في مادة الرياضيات

Teaching mathematics according to the participatory strategy and its
impact on the achievement of fifth grade primary school students in
mathematics

م.م. عمار عواد صالح | العراق / وزارة التربية / مديرية تربية نينوى
ammara89awad@gmail.com



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٧/١٠ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٧/٢٧ م

الملخص:

يهدف البحث الحالي إلى التعرف على أثر تدريس الرياضيات وفق استراتيجية التشارك وأثرها في تحصيل تلاميذ الصف الخامس الابتدائي في مادة الرياضيات. استخدم الباحث التصميم التجريبي ذو المجموعتين التجريبية والضابطة، حيث تكونت عينة البحث من (٧٠) تلميذاً بعد استبعاد التلاميذ الراسبين للعام الدراسي ٢٠٢٣ - ٢٠٢٤. حيث تم عمل اختبار التحصيل الخاص بتلاميذ الصف الخامس الابتدائي. وفي ضوء نتائج البحث يمكن للباحث أن يستنتج ما يأتي: إن استعمال استراتيجية التشارك في تدريس مادة الرياضيات للصف الخامس الابتدائي تؤدي لزيادة التحصيل في مادة الرياضيات ضمن موقف تعليمي تعاوني بين التلاميذ لتحقيق المشاركة والمثابرة لاكتشاف المعرفة واكتسابها مما يجعلها واضحة بالنسبة لهم ومقارنتها بتصوراتهم ومعرفتهم السابقة ليتعلموا ويكتسبوا معلومات جديدة وتطبيقها في مواقف الحياة التي تواجههم.

الكلمات المفتاحية: (الأثر، الاستراتيجية، التشارك، التحصيل).

Abstract:

The current research aims to identify the impact of teaching mathematics according to the sharing strategy and its impact on the achievement of fifth grade primary school students in mathematics

The researcher used an experimental design with two experimental and control () students after excluding the ٧٠ groups, where the research sample consisted of (٢٠٢٣-٢٠٢٤ failed students for the academic year

In light of the research results, the researcher can conclude the following: The use of the strategy of sharing in teaching mathematics for the fifth grade of primary school leads to increased achievement in mathematics within a cooperative learning situation between students to achieve participation and perseverance to discover and acquire knowledge, which makes it clear to them and compare it with their previous perceptions and knowledge to learn and acquire new information and apply it in the life situations they face

Keywords: impact, strategy, engagement, attainment

مشكلة البحث:

مع الانفجار العلمي الهائل حولنا وتراكم المعرفة يسعى أهل التخصص إلى تحقيق الاتجاهات الحديثة في مجال التربية اليوم، والابتعاد عن أساليب التدريس المباشر التي يؤدي فيها المعلم دوراً بالسيطرة على الموقف التعليمي، إذ زادت المشكلة أكثر مع تراكم المعرفة، ووجدت مصاعب في نقل وإيصال هذه المعلومات للتلاميذ، مما انعكس سلباً على مستواهم التعليمي في تدريس مادة الرياضيات وعدم قدرتهم على اكتساب المعلومات بشكل يحقق لهم تعلم ذي معنى، إذ لا يتحقق تعلم حقيقي لأي معرفة من دون ربط المعرفة الجديدة بالمعرفة السابقة، وقد كشفت الدراسات الميدانية والتجريبية كدراسة (الزويبي ١٩٩٨)، ودراسة (العمرى ٢٠٠٠)، عن وجود مصاعب ومشاكل تواجه تدريس مادة الرياضيات في اكتساب المتعلم المعلومات التي تضمنتها، وقد عزت ذلك لعدة أسباب منها ضعف إلمام معلمي مادة الرياضيات بالاستراتيجيات الحديثة للتدريس وضعف إعدادهم إعداد يؤهلهم للتعليم على وفق تحديد المعلومات التي لابد ان يتعلمها ويكتسبها المتعلمون عبر مراحل تعلمهم فالتعليم الذي يركز على العلاقات بين الحقائق والمعلومات، يؤدي إلى إتقان التعلم ورفع كفاءته وبقاء أثره المستدام في عقل المتعلم بدل الاعتماد على الحفظ والتلقين لمعلومات سرعان ما تنسى لذا ظهرت اتجاهات حديثة تؤكد على ضرورة إدراك أساسيات العلم، وفهمها وكان لابد من تزويد المتعلمين بمفردات مواد الرياضيات واكتسابها، لأنه كلما ازدادت المعارف و الحقائق ازدادت الحاجة إلى تصنيفها وتلخيصها. (عبد الصاحب وآخرون، ٢٠١٢: ٤٠)

يجد الباحث هنا عبر خدماته البالغة (٧) سنة في مجال التربية أن معلم مادة الرياضيات ما زال تحت الطريقة التقليدية لتقييمه بالمنهج والوقت وأسلوب الاختبارات المعتادة على الحفظ والاستظهار وإهمال الاستراتيجيات التي تؤكد على نشاط المتعلم وتفاعله خلال الدرس كمتلقي فقط عليه الحفظ والتسميع دون فهم وتمييز لمعنى ما يتعلمه مما انعكس سلباً على تدني المستوى التعليمي هذا ما اكدته الندوات والمؤتمرات، ومنها مؤتمر الجامعة المستنصرية الحادي عشر (٢٠٠٥)، الذي اشار إلى أهمية تطبيق استراتيجيات حديثة تناغم روح العصر فلم يعد حفظ المعلومة واستظهارها من غير تمييز هو هدف التعلم لتتوضح مشكلة الدراسة الحالية: ما أثر استراتيجية التشارك في تحصيل مادة الرياضيات لدى تلاميذ الصف الخامس الابتدائي؟

أهمية البحث:

أولاً: أهمية نظرية:

تعد التربية الانطلاقة الأساسية لأحداث التنمية والتقدم وتحقيق نمو شامل وسليم للمتعلم بوصفه محور العملية التعليمية وإعداده لمواجهة الحياة المستقبلية بكل تطوراتها من حوله، فهي الجهود المخططة التي تبذل لأحداث تغيير مرغوب فيه بالإنسان وتطوير بني معرفية جديدة تنظم خبراته وتفسيرها ولم تعد مجرد اضافة معرفة جديدة إلى معرفة سابقة بطريقة كمية، والتعليم سلاح التربية في تنفيذ ما تسعى اليه

يعكس أهدافها ويترجم منطلقاتها. (التميحي، ٢٠١٢: ١١).

وتعمل مناهج مواد اللغة العربية تزويد المتعلمين بمعلومات وحقائق تنمي لديه القدرة على التفكير وإكسابه المهارات وحل المشكلات وتحديد التفاصيل وتنظيمها وتحليلها ثم استيعابها وممارستها في مواقف تواجهه في المستقبل وتكسبه التكيف الاجتماعي لتدخله إنساناً صالحاً للحياة الاجتماعية ليعيش وسط المجتمع كعنصر فعال منتج يساهم في بناء وتقدم وطنه وتكسبه القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية. (قطاوي، ٢٠٠٧: ١٩)

يأتي ذلك عبر استعمال استراتيجيات التدريس الحديثة ومنها استراتيجيات التعلم النشط التي تزيد من مشاركة المتعلمين لتشجعهم على العمل التعاوني النشط تنمي مهاراتهم اللغوية والحركية تجعل عملية التعلم مرنة تتيح لهم الفرصة للحوار والنقاش والاستنتاج والتفسير في إطار عمل جماعي ومشاركة فكرية ليصلوا خلال عملهم الجماعي إلى تعلم واكتساب المفاهيم، يمارس المتعلم أنشطته ومهاراته دون خوف من ارتكاب الخطأ فكل ما يطرح ويبحث ويفسر ويصنف هو ثمرة عمل جماعي توصلوا إليه خلال الاندماج في انجاز المهام الموكلة لهم. (عطية، ٢٠٠٨: ٥٩)

معتمداً على خبراته السابقة بتفاعله مع مجموعته التعاونية ليصل إلى زيادة مستوى التحصيل صحيح بالنسبة له لأن التعلم النشط يستعمل كأداة لدمج المتعلمين بإطار تفاعلي يتطور معه استيعابهم لبيئة التعلم التي يتغير فيها دور المعلم والمتعلم معاً المتعلم هنا هو صاحب القرار في المادة التي اكتسبها وتعلمها خلال تفاعله مع الزملاء ومصادر التعلم. (سعادة وآخرون، ٢٠٠٦: ٤١)

يبرز ذلك واضحاً في إستراتيجية التشارك أذ تبعده عن الطريقة التقليدية التي يحجم أكثر التلاميذ عن المشاركة فيها بسبب عدم حفظهم لمعلومات كثيرة وعدم وجود الوقت الكافي لتبادل الأفكار والتفسير والتصنيف والتحليل الذي يجده في التشارك واضحاً يتبادلون أفكارهم يستنتجون يحللون يكتشفون أن العمل التعاوني ضرورة توفراً قدرأ مريحاً من الدافعية للتعلم وإثارة الفضول العلمي وهو الشرارة التي تعلن البحث والتفسير للتوصل إلى المعلومات، لأن تعامل العقل مع المعلومات يصبح أسهل من حفظه معلومات كثيرة ومنفصلة عن بعضها والمعرفة التي يكتسبها هنا تقوم على العلاقة بين الحقائق والمعلومات ضمن إطار المعرفة، مما يجعل عملية التعلم أكثر فاعلية ونشاطاً وثباتاً.

(أمبو سعيدي وآخرون، ٢٠١٨: ١٩٨)

ثانياً: أهمية تطبيقية

في التشارك يغرق المتعلم في الأنشطة الصفية والمهارات يكون مكتشف للمعرفة بنفسه وليس نقلها وحفظها، بدلاً جهوده الذهنية بتفاعله مع الدرس وقدرته في استدعاء خبراته السابقة المرتبطة بالدرس الجديد ويتحمل مسؤولية تعليم نفسه بنفسه يتواصل مع زملائه معاً يفكرون يحللون المعلومات التي تنمو باستعمالها في مواقف متنوعة جديدة لتكون المعرفة الناتجة عنها ذات معنى ويبقى أثرها المستدام في الذاكرة

لأنها وفرت الفرصة للمتعلم لبناء المعرفة وفهمها من خبراته الواقعية فهي توفر بيئة شائقة ممتعة مناسبة لقدراته وثيقة الصلة بحياته تشجعه على المشاركة والنقاش مع المعلم والزلاء تسمح له أن يتحدث ويستمع ويفكر في كل ما قرأ واستمع وشاهد مع مجموعته ليصبحوا أكثر وعياً بنقاط الضعف والقوة واكتشاف وتقويم أخطائهم لبعضهم، لأن المعلم لا يكون هنا هو الأساس في التقويم وتقييم الأداء وتعمل على تقليص مشاعر الاحباط والقلق لديهم لأن عملهم تعاوني يعملوا معاً ليتعلموا ويقدم المتفوقين المساعدة لزملائهم الضعفاء. (أبو سعدي وآخرون، ٢٠١٨: ٥١٦)

تظهر أهمية البحث فيما يلي:

- مواكبة التطورات العلمية من حولنا، ولاسيما في مجال التربية والتعليم واستعمال اهم الاستراتيجيات الحديثة في التدريس.

هدف البحث:

يرمي البحث الحالي إلى معرفة أثر استراتيجية التشارك في تحصيل مادة الرياضيات لدى تلاميذ الصف الخامس الابتدائي.

فرضية البحث:

- لا يوجد فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوى (٠,٠٥) بين مستوى درجات المجموعة التجريبية التي تدرس باستراتيجية التشارك في الاختبار التحصيلي لمادة الرياضيات، ودرجات المجموعة الضابطة التي درست المادة نفسها على وفق الطريقة التقليدية.

حدود البحث:

عينة من تلاميذ الصف الخامس الابتدائي في مدرسة الشروق الابتدائية التابعة إلى المديرية العامة لتربية نينوى ، للعام الدراسي (٢٠٢٣ - ٢٠٢٤).

- المواضيع (القيمة المكانية , التقريب, الجذور) مادة الرياضيات للصف الخامس الابتدائي للعام الدراسي (٢٠٢٣- ٢٠٢٤).

- إستراتيجية قراءة الشريك.

تحديد المصطلحات:

- الاثر عرفه شحاته والنجار(٢٠٠٣) بأنه:-

محصلة تغيير مرغوب فيه يحدث في المتعلم نتيجة التعلم المقصود. (شحاته والنجار، ٢٠٠٣: ٢٢) يعرفه الباحث إجرائياً:

بأنه ما يظهر تأثيره على تلاميذ الصف الخامس الابتدائي في مادة الرياضيات بعد تطبيق التجربة.

٢- استراتيجية التشارك عرفها (الشمري ٢٠١١) بأنه:

- ممارسة التلاميذ لدور فاعل في عملية التعلم عن طريق التفاعل مع يسمعون او يشاهدون او يقرؤون في الصف ويقومون بالملاحظة والمقارنة والتغيير وتوليد الأفكار وفحص الفرضيات واصدار الاحكام واكتشاف العلاقات ويتواصلون مع زملائهم ومعلمهم بصورة ميسرة). (الشمري، ٢٠١١: ٢٦) عرفها الباحثة إجرائياً:

هي الإجراءات التي ينفذها الباحث في تطبيق التجربة مع تلاميذ المجموعة التجريبية من تقسيمهم الى مجموعات تشاركية تعاونية.

٣- التحصيل عرفه (عبادة ٢٠٠١) بأنه:

ذلك المستوى الذي يصل إليه التلاميذ في تحصيلهم للمواد الدراسية. (عبادة، ٢٠٠١: ٢٢)

عرفه الباحثة إجرائياً:

هو نتاج ما يكتسبه تلاميذ الصف الخامس الابتدائي في مادة الرياضيات بعد نهاية كل فصل دراسي مقدراً بالدرجات.

المرحلة الابتدائية:

وهي مدة التعليم النظامي الإلزامي، وبداية السلم التعليمي في العراق، والتي تضم المرحلة العمرية (٦-١٢) سنة، تبدأ من سن (٦) سنة، وتستمر لمدة ست سنوات إلى سن (١٢) سنة، إلى ما قبل الدراسة المتوسطة". (وزارة التربية العراقية ٢٠١٢)

إطار نظري ودراسات سابقة

اولاً: إطار نظري:

إنَّ مصطلح التعلم النشط ظهر في السنوات الأخيرة مع تزايد المعرفة واتساع الاكتشافات مما وضع التربية أمام تحديات لا بد من مواجهتها لذا ظهرت النظريات والاتجاهات الحديثة في مجال التربية لتحسين عملية التعلم وإعداد إنساناً مسائراً لهذا التقدم من حوله، وعد التعلم النشط من مبادئ النظرية البنائية، وتكتسب من الآخرين بمعناها نفسه بل يبني المتعلم المعرفة لنفسه معنى خاص بالتفاعل بين المعرفة السابقة والجديدة والتفاعل مع مصادر التعلم لتولد تعلم ذي معنى لأن التعلم هنا يساعده على بناء معنى لما يتعلمه وتنمو الثقة بنفسه وقدراته يشعر ان التعلم هو صناعة المعنى وليس مجرد حفظ معلومات عقيمة سرعان ما ينساها يحصل هذا التفاعل النشط مع زملائه بالمجموعات التعاونية ليخلق شعوراً انفعالياً ودافعاً ليصبح المتعلم أكثر شعوراً بالمسؤولية والنظر في تعلمه في إطار الخبرة التي اكتسبها ويتحقق هنا الهدف من تعلمه ذلك في اكتسابه المفهوم وفهمه والاحتفاظ به وتصنيفه والاستخدام النشط لتلك المعرفة التي اكتسبها. (الطناوي، ٢٠٠٩: ١٨٧) (Hargis,2000,p 75).

نجده مثابراً مشاركاً يعمل ليتعلم ويشارك مجموعة التعلم تنمي المهارات اللغوية والحركية والاستماع والمناقشة لديه وقد تعددت استراتيجيات التعلم النشط منها إستراتيجية فجوة المعلومات والتشارك التي يكتسب خلالها المتعلم المعلومات بشكل فعال ونشط باستدعاء المعلومات السابقة لديه ومواءمتها مع

المعلومات الجديدة التي لا يعرفها وإدراك الروابط فيما بينها، وتكوين الروابط التي توضح العلاقات بين الحقائق والمعلومات ليتحقق تعلم ذي معنى لدى المتعلم يثمر عن تعلمه مفهوم جديد باختزال المعرفة تلك وبقائها ضمن البنية المعرفية لديه مما يساعده على تنظيمها وتصنيفها وتخزينها ليحفظ استعمالها وتطبيقها في مواقف متنوعة امراً يسيراً عليه. (المسعودي، ٢٠١٣: ٥٠)

خطوات استراتيجية قراءة الشريك:

بعد ان ينفذ المعلم إجراءات الدرس يبدأ مع طلبته ب:-

يقسم طلبته مجموعات تعاونية مراعيًا الفروق الفردية بينهم ويوزع عليهم مخطط التشارك جاهز عليه الأسئلة ويطلب من تلاميذ المجموعات التعاونية رسم مخطط بعدها يثبت التلاميذ عليه الأفكار او المعلومات المطلوبة ويسجل التلاميذ الإجابات بعد النقاش والمحاورة التعاونية بينهم... تسجل على المخطط وكتابة أهم الأفكار التي تولدت لديهم بعد الدرس يستخدم ذلك الألوان والتلوين والورق.

(Baumertj&etal, 2001,p 42)

دور المعلم في إستراتيجية قراءة الشريك:

- موجه وميسر وليس ناقل للمعرفة فالمعلم والمتعلم هم شركاء في بناء المعرفة يعطي المتعلم المزيد من الحرية ويلقي عليه المزيد من المسؤولية في تعليمه وتقييمه لأدائه بنفسه.
- تقسيم التلاميذ إلى مجموعات تعاونية ويراعى الفروق الفردية ليساعد المتفوقين التلاميذ الضعفاء..
- يوضح أهميتها من أجل فهمها واستعمالها لتحقيق هدف التعلم النشط الفعال.
- يوضح للتلاميذ أهمية المشاركة معاً لتحقيق الهدف المشترك للمجموعات التعاونية ويثبت الإجابات على أصابع اليد وكل طالب مسؤول عن تعلمه وتعلم زملائه. (pintrich,2004,p31).
- يلاحظ عمل المجموعات التعاونية ويتدخل للمساعدة لتعزيز المعرفة لديهم وبعد نهاية الدرس يعرض المعلم المخطط الأنموذج الذي أعده (غازي، ٢٠٠٤: ١٠٩) (Moreho&Mayer,2000,p57).

دور المتعلم وفق استراتيجية قراءة الشريك:

- المتعلم مسؤول عن تعلمه يحدد الأفكار والعناصر المهمة والعلاقة بينها وصياغة المعرفة الجديدة.
- يتعاون المتعلم مع زملائه في المجموعات التعاونية في الإجابة على الأفكار... والأسئلة على مخطط الاستراتيجية، مما يساعدهم على تذكر التفاصيل المهمة للدرس وبعد نهاية الدرس تقرأ كل مجموعة إجابتها وتصحح المجموعات لبعضها البعض وهنا يكون تقييم الأداء للتلاميذ لبعضهم البعض وليس المعلم دور سوى الموجه والمرشد. (علي، ٢٠١١: ٢٧).

دراسات سابقة:

دراسة الجاحظ (٢٠٢٠):

تهدف الى معرفة أثر استراتيجية مخطط التشارك في التحصيل العلمي لطلبة الصف السادس الأساسي في مادة العلوم العامة في المملكة الأردنية الهاشمية، هو الهدف الرئيس لهذه الدراسة، فضلاً عن تعرف أثره تبعاً لمتغير جنس العينة في التحصيل العلمي.

تألفت عينة الدراسة من (١٨٠) طالباً وطالبة، قسمت على مجموعتين بلغ عدد طلاب المجموعة الأولى (٩٥) طالباً، على حين بلغ عدد طالبات المجموعة الثانية (٨٥) طالبة. وقد انقسمت كل مجموعة على شعبتين حيث تدرس إحداها مادة العلوم باستعمال استراتيجية التشارك، بينما كانت الأخرى ضابطة لها تدرس بالطريقة الاعتيادية.

أعد الباحث اختباراً تحصيلياً، وقد استخدم تحليل التباين وسيلة إحصائية لمعالجة بيانات البحث، التي أظهرت ما يأتي:

- وجود فرق ذي دلالة إحصائية في التحصيل العلمي ولمصلحة المجموعة التجريبية.

- وجود فرق ذو دلالة إحصائية بين متوسط درجات الطلبة في التحصيل العلمي يعزى إلى التفاعل بين الجنس واستعمال استراتيجية التشارك (الجاحظ، ٢٠١٠: ج).

دراسة البدوي (٢٠٢٢):

أجريت هذه الدراسة في الجمهورية اليمنية بهدف التعرف على إثر استراتيجية التشارك في التحصيل الدراسي لطالبات الصف الأول الثانوي في مادة الأحياء.

بلغت عينة الدراسة (١١٤) طالبة، جرى توزيعهن على مجموعتين إحداها تجريبية درست باستعمال استراتيجية التشارك على حين درست الأخرى بالطريقة التقليدية كمجموعة ضابطة، اختير لذلك التصميم التجريبي ذو الضبط الجزئي لمجموعتين ذات الاختبار البعدي، وقد تحققت الباحثة من تكافؤ طالبات المجموعتين في العمر الزمني، والتحصيل الدراسي السابق في مادة الأحياء حددت المفاهيم العلمية من الوحدات الثلاث لكتاب الأحياء (مملكة البدائيات، مملكة الطليقيات، مملكة النبات) وذلك لاستخلاص المفاهيم الرئيسية والفرعية التي تضمنتها الوحدات أنفة الذكر. قامت الباحثة ببناء اختباراً تحصيلياً مكون من (٤٠) فقرة اختبارية للمحتوى المقرر تدريسه، كما صاغت (٩١) غرضاً سلوكياً. وقد توصلت الدراسة والتي جرى معالجة بياناتها باستخدام الاختبار التائي لعينتين مستقلتين إلى ظهور فرق ذي دلالة إحصائية ولمصلحة المجموعة التجريبية على مستويات الاختبار التحصيلي ككل، وفي مستوى الفهم والتطبيق (البدوي، ٢٠١٢: ب-ت).

- جوانب الإفادة من الدراسات السابقة :

١. الاستفادة في إبراز مشكلة البحث وأهميته.

٢. التعرف على الأساليب الإحصائية المستخدمة والإفادة منها.

٣. أفادت الدراسات السابقة في كيفية بناء أداة الدراسة مع كيفية استخدام الوسائل الإحصائية المناسبة.
٤. الاهتمام إلى كثير من الكتب و المجلات العلمية والمراجع التي تثرى الدراسة الحالية.
٥. تفيد نتائج بعض الدراسات في تفسير نتائج الدراسة الحالية تفسيراً علمياً موضوعياً.

منهج البحث واجراءاته:

أولاً: منهج البحث:

أعتمد المنهج التجريبي ذا الضبط الجزئي، لأنه المنهج الملائم لإجراءات البحث والتوصل للنتائج. إذ يعد ملائم لمتابعة إجراءات التجربة وتهيئة الظروف المحيطة بالظاهرة التي ندرسها بطريقة محددة وملاحظة ما يجري وأساس المنهج التجريبي هو أساس علمي يبدأ مع مواجهة مشكلة تتطلب البحث في الأسباب والظروف المؤثرة وذلك بعمل التجارب. (داود، ٢٠١١: ١٠٦).

ثانياً: التصميم التجريبي:

مخطط وبرنامج عمل كيفية تنفيذ التجربة. (عبد الرحمن وزكنه، ٢٠٠٧: ٤٨٧).
اختار الباحث تصميماً تجريبياً ذا ضبط جزئي فيه مجموعتان إحداهما تدرس على وفق إستراتيجية التشارك والأخرى ضابطة تدرس بالطريقة التقليدية، كما في الشكل الاتي:

| الاداة | المتغير | | مج |
|-----------------------|---------|-------------------------|---------|
| | التابع | المستقل | |
| اختبار تحصيلي بعدي | التحصيل | إستراتيجية قراءة الشريك | تجريبية |
| | | الطريقة التقليدية | ضابطة |

شكل (١) التصميم التجريبي

ثالثاً: مجتمع البحث وعينته:

يتكون مجتمع البحث الحالي من تلاميذ الصف الخامس الابتدائي التابعة للمديرية العامة لتربية بغداد الرصافة الاولى، للعام الدراسي (٢٠٢٣ - ٢٠٢٤م).
والعينة جزء من المجتمع الذي تجري عليه الدراسة الحالية اختار الباحث قصدياً مدرسة الشروق الابتدائية، وذلك لوجود أكثر من شعبة للصف الخامس الابتدائي بعد إجراء القرعة اختار الباحث عشوائياً شعبة (ج) التجريبية عدد تلاميذها (٣٥) تلميذاً بعد استبعاد (٣) من الراسبين وشعبة (د) ضابطة عدد تلاميذها (٣٥) تلميذاً بعد استبعاد (١) تلميذ راسب كما في جدول (١) الاتي:-

جدول (١) عينة البحث

| المجموعة | قبل الاستبعاد | المستبعدين | بعد الاستبعاد | المجموع |
|-----------|---------------|------------|---------------|---------|
| التجريبية | ٣٨ | ٣ | ٣٥ | ٧٠ |
| الضابطة | ٣٦ | ١ | ٣٥ | |

رابعاً: التكافؤ:

حرص الباحث على تحقيق التكافؤ بين مجموعتي البحث في بعض المتغيرات التي قد تؤثر في التجربة، وهذه المتغيرات العمر الزمني محسوباً بالشهور التحصيل الدراسي للوالدين درجات العام السابق اختبار الذكاء اعتمد الباحث هنا اختبار الذكاء (رافن للمصفوفات)، لأنه ملائم للبيئة العراقية كما في الجدول (٢) :-

جدول (٢)

المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والقيمة التائية (في متغير الذكاء)

| Indication level (٠,٠٥) | t | | df | Std.Deviation | Mean | N | M |
|----------------------------|---------|------------|----|---------------|-------|----|-----------|
| | Tabular | Calculated | | | | | |
| غير دالة | ١,٩٨٠ | ٠,٩٩٤ | ٦٨ | ٧,٣٠ | ٣٧,٢ | ٣٥ | التجريبية |
| | | | | ٧,٣٣ | ٣٥,٤٨ | ٣٥ | الضابطة |

الجدول (٣)

المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والقيمة التائية في متغير العمر الزمني

| Indication level (٠,٠٥) | t | | df | Std.Deviation | Mean | N | M |
|----------------------------|---------|------------|----|---------------|--------|----|-----------|
| | Tabular | Calculated | | | | | |
| غير دالة | ١,٩٨٠ | ٠,٦٨١ | ٦٨ | ٣,٨٣ | ١٥٧,٦٨ | ٣٥ | التجريبية |
| | | | | ٣,٦٦ | ١٥٨,٢٨ | ٣٥ | الضابطة |

جدول (٤)

المتوسط الحسابي والانحراف المعياري والقيمة التائية في متغير درجات العام السابق

| Indication level (٠,٠٥) | t | | df | Std.Deviation | Mean | N | M |
|----------------------------|---------|------------|----|---------------|-------|----|-----------|
| | Tabular | Calculated | | | | | |
| غير دالة | ١,٩٨٠ | ١,٤٧ | ٦٨ | ٩,٢٩ | ٦٨,٦٨ | ٣٥ | التجريبية |
| | | | | ٨,٢٢ | ٦٥,٦٢ | ٣٥ | الضابطة |

جدول (٥)

تكافؤ مجموعتي البحث التجريبية والضابطة في متغير التحصيل الدراسي للأباء

| Indication level (٠,٠٥) | كا ² | | df | Bachelor of diploma | Junior high | Medium | Primary | N | M |
|----------------------------|-----------------|------------|----|---------------------|-------------|--------|---------|----|-----------|
| | Tabular | Calculated | | | | | | | |
| غير دالة | ٩,٤٩ | ١,١٠٨ | ٤ | ٨ | ٩ | ٦ | ٥ | ٣٥ | التجريبية |
| | | | | ٩ | ٦ | ٨ | ٦ | ٦ | ٣٥ |

جدول (٦)

تكافؤ مجموعتي البحث التجريبية والضابطة في متغير التحصيل الدراسي للأمهات

| Indication level (٠,٠٥) | كا ² | | df | Bachelor of diploma | Junior high | Medium | Primary | N | M |
|----------------------------|-----------------|------------|----|---------------------|-------------|--------|---------|----|-----------|
| | Tabular | Calculated | | | | | | | |
| غير دالة | ٩,٤٩ | ١,٥٦٨ | ٤ | ١٠ | ٨ | ٦ | ٥ | ٣٥ | التجريبية |
| | | | | ٩ | ٦ | ٥ | ٦ | ٩ | ٣٥ |

ومن خلال نتائج الجداول السابقة (٢)، (٣)، (٤)، (٥)، أن مجموعتي البحث متكافئ في المتغيرات (الذكاء، العمر الزمني، درجات العام السابق، التحصيل الدراسي للأبوين).
خامساً: ضبط المتغيرات الدخيلة:

بالرغم من تطور العلوم التربوية والنفسية ومحاولة اللحاق بالعلوم الطبيعية في دقة الإجراءات وفي كثرة استعمالات المتخصصين في المنهج التجريبي الا انهم لا يدركون صعوبات عزل متغيرات الظواهر التي يدرسونها او ضبطها لان الظواهر السلوكية غير مادية معقدة وتتداخل فيها العوامل.
(همام، ١٩٨٤: ٢١٤)

١- تحديد المادة العلمية:

حدد الباحث المادة العلمية التي سيدرسها تلاميذ مجموعتي البحث أثناء التجربة في منهج الرياضيات للصف الخامس الابتدائي ضمن المواضيع الثلاثة الاولى (الذهاب الى المدرسة، الحمامة والنملة، عامل النظافة).

٢- صياغة الأهداف السلوكية:

صاغ الباحث أهداف سلوكية تناسب مع محتوى المادة ضمن المواضيع الثلاثة الاولى لمادة الرياضيات، وقد عرضت الأهداف السلوكية على الخبراء والمتخصصين للتعديل على ضوء آرائهم.

٣- الخطط التدريسية:

أعد الباحث الخطط التدريسية لمجموعتي البحث التي ستدرس على وفق استراتيجية التشارك وللمجموعة الضابطة بالطريقة التقليدية، وبلغ مجموع الخطط لكل مجموعة (١١) خطة تدريسية.

سادساً: أداة البحث:

الوسيلة التي يتم بواسطتها جمع المعلومات التي تجيب على أسئلة الباحث او تختبر فروضه وتسمى ايضاً وسائل القياس مثل الاستبانة والمقابلة والملاحظة والاختبارات. (ابو حويج وآخرون، ٢٠٠٢: ٦٥)

يتطلب البحث الحالي إعداد اختبار التحصيل لمادة الرياضيات للصف الخامس الابتدائي لتلاميذ مجموعتي البحث (التجريبية والضابطة) لمعرفة تأثير المتغير المستقل في المتغير التابع مقارنة بالطريقة التقليدية ولعدم وجود اختبار جاهز يتصف بالصدق والثبات اعد الباحث اختبار تحصيلي، وصاغ الباحث الاختبار ضمن المستويات الثلاث الأولى في المجال المعرفي لتصنيف بلوم (معرفة، تمييز، تطبيق) وبلغت فقرات الاختبار (٢٠) فقرة بعد عرضها على مجموعة من الخبراء والمتخصصين في مجال طرائق التدريس، ضمن محتوى مادة التجربة، وعدت جمعها صالحة، وكانت الفقرات من نوع (اختيار من متعدد بأربعة بدائل لكل فقرة)، وملحق (١) يوضح ذلك.

تصحيح الاختبار:

اعتمد الباحث درجة واحدة للإجابة على الفقرة الصحيحة و(صفر) على الفقرة الخطأ او المتروكة، التي تحمل أكثر من إجابة، وبذلك تكون الدرجة النهائية للاختبار (٢٠) درجة.

التطبيق الاستطلاعي للاختبار:

قام الباحث بتطبيق الاختبار على عينة استطلاعية في ٣٠/١٢/٢٠١٩. من مدرسة المستنصرية الابتدائية، للتحقق من وضوح فقرات الاختبار والزمن المستغرق للإجابة وتبين ان متوسط زمن الاختبار هو (٤٠) دقيقة.

المجموع الكلي للتلاميذ
= زمن الاختبار
عدد التلاميذ

الصدق الظاهري:

اعتمد الباحث على الصدق الظاهري للاختبار بعرضه على مجموعة من الخبراء والمحكمين في طرائق التدريس والقياس والتقويم للتعديل على ضوء ملاحظاتهم.

التحليل الإحصائي للاختبار:

تم إجراء التحليل الإحصائي لمعرفة صعوبة الفقرات وتمييزها وفعالية البدائل الخاطئة وثبات الاختبار بعد ان سجلت البيانات على العينة الاستطلاعية.

التطبيق النهائي للاختبار:

طبق الباحث بنفسه الاختبار البعدي (الاختبار التحصيلي) على مجموعتي البحث في ٢٢/١/٢٠٢٠. بعد الانتهاء من تدريسها الموضوعات المحددة للبحث الحالي وحدد لمجموعتي البحث موعد الاختبار قبل اسبوع من إجرائه أشرف الباحث بنفسه على الاختبار في قاعتين وبمساعدة الزملاء المدرسين للمراقبة ثم جمع الإجابات بنفسه.

الوسائل الإحصائية: أستخدم الباحث برنامج الحزمة الإحصائية spss.

عرض النتائج وتفسيرها:

بعد تحليل النتائج اتضح ان متوسط درجات طلاب المجموعة التجريبية الذين درسوا باستعمال إستراتيجية التشارك في الاختبار التحصيلي (١٨,٠٩)، ومتوسط درجات المجموعة الضابطة الذين درسوا بالطريقة التقليدية (١٤,٠٣)، وعند استعمال الاختبار التائي لعينتين مستقلتين لمعرفة الفرق بين المجموعتين ظهر ان هنالك فرقاً ذا دلالة إحصائية لصالح المجموعة التجريبية اذ ان القيمة التائية المحسوبة (١١,٥١٥)، عند مستوى دلالة (٠,٠٥) وبدرجة حرية (٦٨) اكبر من القيمة التائية الجدولية البالغة (١,٩٨٠) وبذلك ترفض الفرضية الصفرية وتقبل الفرضية البديلة لوجود فرق ذو دلالة إحصائية عند مستوى (٠,٠٥) بين متوسط درجات المجموعة التجريبية والضابطة ولصالح التجريبية. والجدول (٦) يوضح ذلك.

جدول (٧)

المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمجموعتي البحث في الاختبار التحصيلي البعدي

| Indication level (٠,٠٥) | t | | df | Std.Deviation | Mean | N | M |
|-------------------------------|---------|------------|----|---------------|-------|----|-----------|
| | Tabular | Calculated | | | | | |
| دالة لصالح المجموعة التجريبية | ١,٩٨٠ | ١١,٥١٥ | ٦٨ | ١,٤٢٢ | ١٨,٠٩ | ٣٥ | التجريبية |
| الضابطة | | | | ١,٥٢٤ | ١٤,٠٣ | ٣٥ | الضابطة |

من خلال نتائج جدول (٧) يتضح وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين تحصيل طلاب المجموعتين لصالح المجموعة التجريبية عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، ويرى الباحث أن أسباب تفوقهم قد ترجع إلى الأسباب الآتية:

١. تنظيم المادة التعليمية ضمن هذه الإستراتيجية وتقسيمها الى أجزاء وفي خطوات متتابعة، له الأثر الأكبر في فهم المادة الدراسية واستيعابها، وفي زيادة دافعية التلاميذ ورفع مستواهم التحصيلي من خلال تقديم المادة تدريجياً من السهل الى الصعب.
٢. إنها تشجع التلاميذ على الاعتماد على أنفسهم في العمل لان فيها مجالاً لزرع الثقة بالنفس عن طريق إدارة المجموعة التعاونية ولان الطالب هو الذي يبحث عن المادة بنفسه.

الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات:

الاستنتاجات:

١. فاعلية إستراتيجية التشارك في العملية التعليمية لأنها توفر مناخاً مناسباً للمناقشة والبحث والتوصل الحقائق وتجعل عملية التعلم يسودها التشويق والحماس والدافعية، مما يحسن نتائج التحصيل.
٢. تكون هذه الإستراتيجية باعثاً للعلاقات الودية والتفاعل النشط بين التلاميذ وتثير دافعيتهم.
٣. تستغرق وقت أكبر من وقت الدرس الأصلي.
٤. تتطلب مصادر ووسائل تعليمية وقاعات دراسية كبيرة.

التوصيات:

١. العمل على تشجيع معلمي مادة الرياضيات لاستعمال هذه الإستراتيجية نظراً لما أثبتته من دلالات ايجابية.
٢. تشجيع التلاميذ على المطالعة الحرة وارتياذ المكتبات المدرسية والعامه منها كي تصبح الرياضيات سلوكاً وممارسة داخل المدرسة وخارجها.

المقترحات:

إجراء دراسة حول:

١. التشارك لتدريس التلاميذ لمراحل دراسية اخرى وفي متغيرات اخرى.
٢. التشارك في تدريس مادة الرياضيات لمراحل اخرى.



المصادر:

- ١- ابو حويج، مروان وآخرون. (٢٠٠٢)، القياس و التقويم في التربية وعلم النفس، الدار العلمية الدولية للثقافة، ط٢، عمان- الاردن.
- ٢- امبو سعدي، عبد الله بن خميس و الحوسنة. (٢٠١٦)، استراتيجية التعلم النشط ١٨٠ استراتيجية مع الامثلة التطبيقية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الاردن.
- ٣- امبو سعدي، عبد الله بن خميس وآخرون. (٢٠١٨)، طرائق تدريس العلوم مفاهيم وتطبيقات عملية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الاردن، ط٤. عمان.
- ٤- التميمي، عواد جاسم محمد. (٢٠١٢)، التربية وحقوق الانسان، دار العلم للطباعة والنشر، ط١، بغداد.
- ٥- خطايبه، ماجد محمد. (٢٠٠٥)، تعلم العلوم للجميع، دار الشروق للطباعة والنشر، عمان - الاردن.
- ٦- داود، عزيز. (٢٠١١)، مناهج البحث العلمي والتربوي، دار اسامة للطباعة والنشر، الاردن.
- ٧- الزوبعي، سلام حميد كاظم. (١٩٩٨)، الاستراتيجيات الحديثة ودورها في زيادة مستوى التحصيل، مجلة الدراسات الاجتماعية، المجلد ٤، العدد ٦. صفحة (١٢٢-١٣٠)
- ٨- سعادة، جودت أحمد وآخرون. (٢٠٠٦)، التعلم النشط بين النظرية والتطبيق، دار الشروق، عمان - الاردن.
- ٩- السعدي، ابتهاج سهيل محمود. (٢٠٠٨)، اثر استعمال اسلوبين للتغذية الراجعة في اكتساب المفاهيم التاريخية واستبقائها لدى طالبات الثاني المتوسط، (رسالة ماجستير غير منشورة)، الجامعة المستنصرية، كلية التربية.
- ١٠- الجاحظ، محمد عبدالله. (٢٠٢٠)، أثر استراتيجية التشارك في التحصيل العلمي لطلبة الصف السادس الاساسي في مادة العلوم العامة في المملكة الاردنية الهاشمية، (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية التربية، جامعة البتراء.
- ١١- شحاتة، حسن و النجار، زينب. (٢٠٠٣)، معجم المصطلحات التربوية و النفسية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
- ١٢- الشمري، ماشي بن محمد. (٢٠١١)، ١٠١ استراتيجية في التعلم النشط، وزارة التربية، السعودية.
- ١٣- الطناوي، عفت مصطفى. (٢٠٠٩)، التدريس الفعال تخصصه مهاراته استراتيجياته تقويمه، دار المسيرة، الاردن، ط١.
- ١٤- عباده، أحمد (٢٠٠١)، قرارات التفكير الابتكاري في مراحل التعليم العام، مركز الكتاب، مطابع أمون، القاهرة.

١٥- عبد الرحمن، أنور حسين و زنكنة، عدنان حقي. (٢٠٠٧)، الانماط المنهجية وتطبيقاتها في العلوم الانسانية والتطبيقية، دار الوفاق، بغداد - العراق.

١٦- عبد الصاحب، إقبال مطشر وآخرون. (٢٠١٢)، ماهية المفاهيم واساليب تصحيح المفاهيم المخطوءة، دار صفاء، الاردن.

١٧- عطية، محسن علي. (٢٠٠٨)، الاستراتيجيات الحديثة في التدريس الفعال، دار صفاء للنشر والتوزيع، الاردن.

١٨- علي، محمد السيد. (٢٠١١)، اتجاهات وتطبيقات حديثة في المناهج وطرق التدريس، ط١، دار المسيرة - الاردن.

١٩- العمري، عبدالكريم جواد. (٢٠٠٠)، التحصيل الدراسي ودورها في العملية التربوية، مجلة العلوم التربوية والنفسية، مجلد ٨، العدد ٢. الصفحة (١٩٩-١٢٢)

٢٠- غازي، ابراهيم. (٢٠٠٤) فاعلية برنامج تدريبي مقترح لإدارة التعلم النشط في تنمية الاداء التدريسي للمعلمين اثناء الخدمة، مجلة كلية التربية فيها، مجلد ١٤، العدد ٥٧. الصفحة ٥٥

٢١- قطاوي، محمد ابراهيم. (٢٠٠٧)، طرق تدريس الدراسات الاجتماعية، دار الفكر، ناشرون وموزعون، عمان - الاردن، ط١.

٢٢- البدوي، سناء عبيد. (٢٠٢٢)، أثر استراتيجية التشارك في التحصيل الدراسي لطالبات الصف الاول الثانوي في مادة الاحياء (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية التربية، جامعة صنعاء.

٢٣- المسعودي، محمد حميد مهدي. (٢٠١٣)، تدريس المفاهيم والخرائط المفاهيمية في الجغرافية، دار صفاء للنشر و التوزيع، الاردن.

٢٤- همام، طلعت. (١٩٨٤)، سين وجيم عن مناهج البحث العلمي، مؤسسة الرسالة، دار عمان الاردن، ط٢.

25. Baumert, J & et al (2001) Self-regulated learning as across - curricular competence , Max-Plank-Institut für Bildungs forschung, lentzealee : Berlin .
.www.Pisa.Mpib-berlin.Mpg.de .

26. Hargis , j . (2000) The self- Regulated learner Advan tage learning science on in ternet ، EL tectonic journal of science education ، Vol ، 4 ، No . 4 .

pp . 1- 7

27. Moreno ،R.& Mayer ،R.E .(2000). A Learner-Centered Approach to Multimedia Explanations: Deriving Instructional Design Principles From Cognitive Theory ،Interactive Multimedia Electronic Journal of Computer-Enhanced Learning ،Retrieved،September،from.

28. Pint rich ،p (2004) : The role of motivation in promoting and sustaining self-Regulated learning . international journal of educational Research . Vol . 31 ، pp 459 – 470.

ملحق (١)

أسماء السادة الخبراء والمحكمين

| ت | الاسم واللقب العلمي | التخصص الدقيق | مكان العمل |
|---|--------------------------|---------------------------|--|
| | أ.د حميد سالم الجبوري | علم النفس التربوي | جامعة تكريت كلية التربية للعلوم الإنسانية |
| | أ.د خالد جمال حمادي | طرائق تدريس التاريخ | جامعة ديالى كلية التربية للعلوم الإنسانية |
| | أ.د داود عبد السلام صبري | طرائق تدريس عامة | جامعة بغداد / الكلية التربوية أبن رشد |
| | أ.د رحيم علي صالح | طرائق تدريس اللغة العربية | جامعة بغداد / الكلية التربوية أبن رشد |
| | أ.د رقية عبدالائمة | طرائق تدريس اللغة العربية | جامعة بغداد / الكلية التربوية أبن رشد |
| | أ.د سعد علي زاير | طرائق تدريس اللغة العربية | جامعة بغداد / الكلية التربوية أبن رشد |
| | أ.د صفاء طارق حبيب | قياس وتقويم | جامعة بغداد / الكلية التربوية أبن رشد |
| | أ.د ضياء عبدالله التميمي | طرائق تدريس اللغة العربية | جامعة بغداد / الكلية التربوية أبن رشد |
| | أ.د طارق هاشم الدليمي | فلسفة تربوية | جامعة تكريت كلية التربية للعلوم الإنسانية |
| | أ.د فاروق خلف العزاوي | طرائق تدريس اللغة العربية | الجامعة المستنصرية كلية التربية الأساسية |

ملحق (٢)

درجات مجموعتي البحث (الضابطة والتجريبية) في الاختبار التحصيلي البعدي

| المجموعة الضابطة | | | | المجموعة التجريبية | | | |
|-------------------------|----|--------|----|-------------------------|----|--------|----|
| الدرجة | ت | الدرجة | ت | الدرجة | ت | الدرجة | ت |
| ١٢ | ١٨ | ١٦ | ١ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ١ |
| ١٦ | ١٩ | ١٤ | ٢ | ٢٠ | ١٩ | ١٧ | ٢ |
| ١٤ | ٢٠ | ١٢ | ٣ | ١٧ | ٢٠ | ٢٠ | ٣ |
| ١٢ | ٢١ | ١٤ | ٤ | ١٩ | ٢١ | ١٦ | ٤ |
| ١٣ | ٢٢ | ١٦ | ٥ | ١٧ | ٢٢ | ١٨ | ٥ |
| ١٤ | ٢٣ | ١٢ | ٦ | ٢٠ | ٢٣ | ١٧ | ٦ |
| ١٦ | ٢٤ | ١٤ | ٧ | ١٨ | ٢٤ | ١٩ | ٧ |
| ١٣ | ٢٥ | ١٦ | ٨ | ١٩ | ٢٥ | ١٦ | ٨ |
| ١٥ | ٢٦ | ١٢ | ٩ | ١٦ | ٢٦ | ٢٠ | ٩ |
| ١٢ | ٢٧ | ١٥ | ١٠ | ١٩ | ٢٧ | ١٩ | ١٠ |
| ١٤ | ٢٨ | ١٦ | ١١ | ٢٠ | ٢٨ | ١٧ | ١١ |
| ١٦ | ٢٩ | ١٢ | ١٢ | ١٨ | ٢٩ | ١٨ | ١٢ |
| ١٣ | ٣٠ | ١٤ | ١٣ | ١٧ | ٣٠ | ١٦ | ١٣ |
| ١٥ | ٣١ | ١٢ | ١٤ | ١٧ | ٣١ | ٢٠ | ١٤ |
| ١٤ | ٣٢ | ١٦ | ١٥ | ١٦ | ٣٢ | ١٧ | ١٥ |
| ١٢ | ٣٣ | ١٥ | ١٦ | ١٨ | ٣٣ | ١٩ | ١٦ |
| ١٦ | ٣٤ | ١٤ | ١٧ | ٢٠ | ٣٤ | ٢٠ | ١٧ |
| ١٤ | ٣٥ | | | ١٧ | ٣٥ | | |
| المجموع / ٤٩١ | | | | المجموع / ٦٣٣ | | | |
| المتوسط الحسابي / ١٤,٠٣ | | | | المتوسط الحسابي / ١٨,٠٩ | | | |

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| الانحراف المعياري / ١,٥٢٤ | الانحراف المعياري / ١,٤٢٢ |
| التباين / ٢,٣٢٣ | التباين / ٢,٠٢٢ |



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

مفهوم الحرية

وأثره في عدم اندماج المسلمين بالثقافة الغربية

The concept of freedom and its correlation with the reluctance
of Muslims to fully integrate into Western societies

الدكتورة

هبة إبراهيم على النادي

أستاذ مشارك العقيدة الإسلامية- عميد كلية أصول الدين جامعة خاتم المرسلين العالمية

hebaelnady13@gmail.com

تاريخ استلام البحث ٢٠٢٤/٧/١٤

تاريخ انتهاء التحكيم ٢٠٢٤/١٠/٢٦



المخلص:

إن الغاية الأساسية للمسلمين في الدمج بين الحرية والإسلام هي تحقيق توازن بين الالتزامات الدينية والمشاركة الفعالة في المجتمعات الغربية المتنوعة التي يعيشون فيها. يسعى كثيرون من الجاليات المسلمة في الغرب إلى الاندماج دون ذوبان، بحيث يحافظون على هويتهم الإسلامية ويساهمون في الحياة المجتمعية بما يتفق مع قيم الحرية والديمقراطية التي تمثل أساساً لهذه المجتمعات. ولتحقيق هذا الهدف، يجب أولاً فهم مفهوم الاندماج، الذي يعني التآليف بين المكونات المختلفة للمجتمع بما يقيم التوازن ويحقق التعايش السلمي دون تفریط في الهويات الفردية والجماعية. الاندماج لا يعني الذوبان في الثقافة الغربية، بل يشير إلى التعايش المثمر والتفاعل الإيجابي بين الثقافات المتعددة.

تعتبر الحوارات البناءة والتواصل المستمر أدوات أساسية لتعزيز هذا الاندماج، حيث يساهم الحوار في فتح آفاق جديدة للفهم المتبادل وتقبل الآخر، وبناء جسور الثقافة بين الأديان والمعتقدات. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي على المسلمين التركيز على تعلم اللغة والتعريف بالإسلام بما يتسم بالمرونة والاحترام للقيم والثقافات المحلية. ومن الضروري أيضاً أن يعمل الأئمة والمثقفون الإسلاميون على تقديم خطاب ديني متوافق مع الواقع الغربي المعاصر، مما يساعد في تجاوز الفجوات الثقافية بين الجاليات المسلمة والمجتمعات التي يعيشون فيها. كما يمثل التعايش السلمي والاندماج الإيجابي بين الحرية والإسلام تحدياً مستمراً، يتطلب التفاهم المتبادل والتعاون من كافة الأطراف، بهدف بناء مجتمعات غنية ومتنوعة تحترم تعدد الثقافات والمعتقدات.

كلمات مفتاحية: الحرية - الاندماج - المسلمين - الثقافة - الغرب.

Summary:

The primary goal for Muslims in integrating freedom and Islam is to achieve a balance between religious commitments and active participation in the diverse Western societies they live in. Many Muslim communities in the West seek integration without assimilation, aiming to preserve their Islamic

identity while contributing to societal life in line with the values of freedom and democracy foundational to these societies.

To achieve this goal, understanding the concept of integration is crucial. Integration means harmonizing different components of society to establish balance and achieve peaceful coexistence without compromising individual and collective identities. Integration does not entail assimilation into Western culture but rather refers to productive coexistence and positive interaction among diverse cultures.

Constructive dialogues and continuous communication are essential tools to strengthen this integration. Dialogue helps open new horizons for mutual understanding and acceptance, and builds cultural bridges between religions and beliefs. Additionally, Muslims should focus on language acquisition and presenting Islam in a flexible manner that respects local values and cultures.

It is also imperative for Islamic leaders and intellectuals to present a religious discourse compatible with contemporary Western realities, thereby bridging cultural gaps between Muslim communities and the societies they inhabit. Ultimately, peaceful coexistence and positive integration between freedom and Islam represent an ongoing challenge that requires mutual understanding and cooperation from all parties involved, aiming to build rich and diverse communities that respect cultural and religious pluralism.

Keywords: / freedom –Integration –Muslims –culture the West



المقدمة:

يتعرض كثير من المسلمين في المجتمعات الغربية لمشاكل عديدة على كافة الجوانب، ومن هذه المشكلات معاناتهم الكبيرة نتيجة لعدم قدرتهم على التكيف والتعايش في الدول الغربية بسبب الاختلاف بين الثقافتين الإسلامية والغربية حول مفهوم الحرية وحدودها، كما أن بعض الغربيين ينظرون إلى تمسك المسلمين بتعاليم دينهم على أنهم يؤمنون بدين رجعي يحد من فكرة الحرية بمفهومها الغربي، ولحل مثل هذه المشكلات طبقاً لمنهج التغيير الإسلامي يمكن أن يجري ذلك على مرحلتين:

المرحلة الأولى: وتتم بالتغيير الفكري، وهي مرحلة نشر المفهوم الإسلامي الصحيح للحرية وتطويره، فالحرية الفكرية في الإسلام حق للإنسان بل حق لله تعالى على الإنسان أيضاً، كحرية احترام العقل والعناية به، والتفكير به وعدم التعصب والتقليد قال تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (١)، وكذلك مقاومة الأفكار التي تحاول تشويه المفهوم الإسلامي للحرية.

والمرحلة الثانية: وتجرى عبر التغيير السياسي، وهي مرحلة تطبيق النظم التي تجسد المفهوم الإسلامي للحرية وتطويره وفقاً لمبادئ الشريعة، والتي يقابلها مفهوم الديمقراطية لدى الغرب، بغرض الوصول إلى صورة توفيقية تجمع أفضل ما في الفكرين بحيث تتمثل فيهما الأصالة والمعاصرة.

وتظهر أهمية الموضوع فيما يلي:

١. بيان مفهوم الحرية الحديث والذي أصبح عائقاً في طريق اندماج المسلمين مع الثقافة الغربية.
٢. توضيح بعض نماذج الحريات التي تنادى بها الثقافات الغربية وإمكانية مقارنتها بالجانب التطبيقي للشريعة الإسلامية.
٣. أن اندماج المسلمين في الغرب من أهم المواضيع التي فرضت نفسها على الساحة الغربية في العقود الأخيرة.

مشكلة البحث:

في السنوات الأخيرة، تزايدت التحديات لدى المسلمين في المجتمعات الغربية فيما يتعلق باندماج المسلمين مع مفهوم الحرية في الثقافة الغربية، وهو ما يمثل موضوعاً معقداً يتطلب دراسة وتحليل دقيق لكل من التصور العربي الإسلامي والتصور الغربي للحرية.

(١) سورة البقرة: ١١١.

تساؤلات الدراسة:

تطرح الدراسة عدداً من التساؤلات منها: ما هو مفهوم الحرية؟ وهل الإسلام مجرد عقيدة لا علاقة له بتنظيم شؤون الحياة الدنيا بين الأفراد والجماعات كما يذهب بعض دعاة الحرية الغربيين؟ وكيف هي نظرة المجتمع العربي الإسلامي لها؟ وهل يمكن أن نجمع بين التقيد بأحكام الشرع والتحرر العقيدي والفكري والسياسي والاجتماعي في السياق الإسلامي؟ ثم ما الفارق بين التصور العربي الإسلامي والتصور الغربي للحرية؟

أهداف الدراسة:

١. دراسة تأثيرات مفهوم الحرية على عدم اندماج المسلمين في الثقافة الغربية.
٢. تحليل بعض العوامل النفسية والاجتماعية التي تؤدي إلى عدم اندماج المسلمين.
٣. تقديم توصيات لتحسين فهم الحرية وتعزيز اندماج المسلمين في المجتمعات الغربية.

الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: "الحرية في المجتمعات الغربية والعربية" للدكتورة رحاب زيد سالم، كلية الآداب، جامعة حلوان.

الدراسة الثانية: "مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة"، تأليف لؤي صافي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن.

الدراسة الثالثة: مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر، تأليف محمد المساوي، مجلة تبين، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، مجلد ٣ العدد ١٠، خريف ٢٠١٤ م.

وقد تناولت الدراسات الثلاث مفهوم الحرية في المجتمعين العربي والغربي، ولكن لم يتعرضوا لأثر هذا المفهوم على الاندماج في المجتمعات الغربية.

منهج الدراسة:

تستخدم الدراسة عدداً من المناهج البحثية، لعل أهمها:

المنهج المقارن: للمقارنة بين مفهوم الحرية الحديثة لدى الغرب، ومفهوم الحريات لدى المسلمين.
والمنهج التحليلي: لذكر بعض المشكلات التي يتعرض لها المسلمون في الغرب، والوقوف عليها وتحليلها من وجهة نظر الإسلام.

وينقسم البحث إلى مبحثين حيث يحتوي كل بحث منهم على مطلبين، كالتالي:

المبحث الأول: مفهوم الحرية ومبادئها.

المطلب الأول: الحرية في الفكر الغربي.

المطلب الثاني: الحرية في الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني : الحرية المطلقة واندماج المسلمين مع الغرب.

المطلب الأول: نماذج الحرية لدى الغرب واعتراض المسلمين عليها

المطلب الثاني: غاية المسلمين في الدمج بين الحرية والإسلام

الخاتمة التي اشتملت على أهم نتائج البحث والتوصيات.



المبحث الأول: مفهوم الحرية ومبادئها.

الحرية هي من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان فتتحرك مشاعره وتوجه فعله، مثل مفاهيم الحياة والموت والأمل، لذلك هي من المفاهيم التي يصعب تحديدها تحديداً جامعاً مانعاً نظراً لتأثرها بالخبرة الاجتماعية وارتباط معانيها بجملة من المفاهيم. وسيتبين لنا خلال استعراضنا المعاني المرتبطة بالحرية الطبيعة إشكالية هذا المفهوم، عند الغرب وكذلك بالفكر الإسلامي وضرورة تحليل دلالاته المختلفة.

فالحرية بمعناها اللغوي، هي مصدر من حَرَرْت تَحَرُّ. وَحَرَ يَحْرُ حَرَاراً إِذَا عَتَقَ، وَحَرَ يَحْرُ، حُرِيَةً، من حُرِيَةِ الأَصْل. (١)

وقيل: "إنَّ الحرية مصدر من حَرَ يَحْرُ إِذَا صَار حُرّاً والاسم الحرية. والحُرُّ بالضم نقيض العبد، والجمع أحرارٌ وحرارٌ، والحُرَّةُ نقيض الأُمّة، والجمع حرائر ويقال حَرَّرَهُ أَي أَعْتَقَهُ، والمُحَرَّرُ أَي المُعْتَق" (٢).

والحرية اصطلاحاً: لم يصطلح العلماء على معنى محدد للحرية؛ فلفظ الحرية في نفسه من الألفاظ العامة التي لا تحمل معنً محددًا ينطبق على شيء مضبوط؛ فنجد من ينظر لها حسب مصالح الناس، واختلاف أهوائهم، فجعلوا مفهومها الانطلاق بلا قيود أو عوائق. فالدعوة للحرية شيء جذاب يستقطب أنظار العالم على مختلف المستويات، والمتحدثون عنها يترددون بين الحماسة في إطلاق الحرية، وبين التعقل وضبط مفهوم هذه الحرية.

ويذهب البعض إلى أن الحرية لها حدود بقدر ما يحفظ القيم الدينية والاجتماعية، ويحفظ حقوق الآخرين وإلا فهي فوضى وليست حرية. (٣) وقيل في أبسط معانيها أنها: "قدرة الفرد على عمل كل ما لا يضر بالغير"، وقيل كذلك: "أن يكون للفرد الحق أن يقول ويعمل ما يشاء مما لا ينافي العدل والقانون ولا يضر بالغير" (٤). وقيل أيضاً أنها هي "استقلالية الإرادة، والتصرف، في الجسد، والفكر، والوجدان، والمكاسب، دون إكراه أو ضغط من أحد، وهي أيضاً القدرة على اختيار ما يتفق مع رغباتنا الشخصية، وأفكارنا، وميولنا، دون أن يمسّ بحرية الآخرين أو بحقوقهم". (٥)

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ). لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٧٨-١٨١،
(٢) الرازي (محمد بن أبي بكر). مختار الصحاح، تحقق محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٥م، ط ١، ج ١، ص ٥٥.

(٣) محمد السباعي، المرأة بين التبرج والتعجب، الكتاب التاسع من سلسلة البحوث الإسلامية، سنة ١٩٨١، ص ٢٢٣.
(٤) الشيباني، عمر محمد التومي، من أسس التربية الإسلامية، منشورات الجامعة المفتوحة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص ٢٨١
(٥) عمارة بن رمضان وصالح الطرابلسي. دليل المدرّس في التربية على حقوق الإنسان. المعهد العربي لحقوق الإنسان. ٢٠٠١م، ص ٣٠

وهناك تعريف للحرية عند فون هايك (١) بأنها تعني ألا يكون الإنسان مكرها ويخضع لإرادة غيره، أي أن كل فرد له مجال خاص، من ثم، له الحق في التصرف فيه بحرية، ولا يمكن أن نتحدث عن الحرمان من الحرية إلا لما يتعرض هذا المجال الخاص لاعتداء من طرف شخص آخر، مادياً كان أم معنوياً. (٢) وسيوضح لنا تفصيلاً المفهوم عند الغرب والمسلمين في المبحث التالي.

المطلب الأول: الحرية في الفكر الغربي.

الحرية لدى الغرب، وكما يذهب كثيرون، تعني الانطلاق بلا قيد، والتحرر من كل ضابط، والتخلص من كل رقابة، أي أنها حرية مطلقة. وهي بذلك تكون أقرب ما تكون إلى الفوضى، التي يثيرها الهوى وتحركها الشهوة، فلا توجد قيود تؤطرها.

مفهوم الحرية بمعناها الاصطلاحي الغربي.

وصفها أرسطو بأنها " إقامة الدولة على أساس أن إرادة الأغلبية "، وأن الحرية تقتضي أن "يعيش كل فرد كما يشاء، بدعوى أن تقييد حرية الإنسان علامة من علامات العبودية" (٣)، والواقع أن الفلاسفة الإغريق اعتبروا أن الحرية تتناقض مع الحياة الأخلاقية، وقد يكاد يكون مفهوم الحرية لدى الغرب من المفاهيم الحديثة نسبياً، والذي يظهر لنا بصورته الرسمية خلال القرن الثامن عشر الميلادي، وتحديدًا عبر إعلان حقوق الإنسان الصادر في بداية الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م، والذي حددها بأنها " حق الفرد في أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين، وأن الحدود المفروضة على الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون"، والناظر لمفهوم الحرية لديهم يجد أنها جعلت الإنسان قادراً على فعل ما يريد، لا مقيداً، ولا مسجوناً، فيجهر الفرد بكل ما يقدر في فكره (٤).

لقد حاول المفكر البريطاني "توماس هوبز" تعريفها قائلاً: "الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته" (٥). وهذا هو المفهوم السائد في الأدبيات الغربية بعد أن هيمنت الرؤية السياسية البريطانية والأمريكية على النظام السياسي العالمي، فالحرية هي إرادة الفرد، وهي بالتالي تتناقض مع مفهوم العقد الاجتماعي والقانون، يقول هوبز: "لقد أقام الناس قيوداً مصطنعة

(١) فون هايك (١٨٩٩ - ١٩٩٢) هو فيلسوف نمساوي ويعد من رواد الليبرالية الكلاسيكية.

(٢) لفريدريك أوجست فون هايك (Friedrich auguste Von Hayek) (مفكر الليبرالي الحديث) راجع : فون هايك فريدريك . لطريق إلى العبودية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، ص ٤٦ - ٤٧ - ٨٦.

(٣) (NY: Holt, Rinehart, and) Winston, 1969. p102 راجع أرسطو، السياسة

(٤) عبد المحسن بن حضاض السلمي، مفهوم الحرية في التربية الإسلامية، كلية الآداب جامعة بنها، مجلد ٢٣، ج ١، يوليو، ٢٠١٠، ص ٢٣٨

(٥) Thomas Hobbes, Leviathan, in William Bernstein (NY: Holt, 1969 p.375

أسموها القانون المدني، كما أقاموا كياناً مصطنعاً أسموه المجتمع السياسي، وذلك بغية تحقيق السلام والأمن" (١)

كما يستخدم مصطلح الحرية في العالم الغربي للدلالة على رفض نظام العبودية والإقطاعية في العصور الوسطى، إذ ترسخ بعد انتصار الثورات التي ألغت الإقطاع وأقامت الأنظمة الجمهورية، واستمر حتى صار يحمل دلالة تعادل (صيغة تقرير المصير الفردي والجماعي)، وفي طبيعة العملية الديمقراطية، فهي من المتطلبات الضرورية لوجودها (٢). والحقيقة أن مفهوم حقوق الإنسان في الواقع الغربي المعاصر اتخذ طابعاً فردياً، في حين أنّ حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية تتخذ طابعاً فردياً واجتماعياً معاً.

كما أن حقوق الإنسان في الغرب أضحت في الوقت الراهن أداة تجارية وسياسية، لكن الإنسان في الأديان، وفي الإسلام خاصة، عليه أن يححر نفسه من الداخل ويحذر من الوقوع في مستنقعات الرذيلة والفساد (٣).

المطلب الثاني: الحرية في الفكر الإسلامي.

مفهوم الحرية عند المسلمين.

جاء الإسلام ليحث المسلمين على التفكير والتدبر، وأعطى العقل مكانة مركزية فهو الذي يتم به الإدراك والتمييز، وأمر بحفظ حقه في حرية التفكير والتعبير مادام ذلك في حدود الشرع ومصلحة المجتمع الإسلامي. فعلى الرغم من أن الإسلام جعل للإنسان الحرية في اختيار أفعاله إلا أنه أعطاه قيوداً لا ينفك عنها قيوداً لا تجعله يصل لحد الفوضى أو استحلال الفحشاء والمحرمات باسم الحرية، حرية ليست مطلقة وإنما تتسم بالنسبية، بحيث لا تتصادم مع حريات الآخرين ولا تؤدي إلى الضرر، قال عز وجل: (أَقَانَتْ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس: من الآية ٩٩) وكذلك قوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) (البقرة: من الآية ٢٥٦) وقوله: (فَدَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسيطر) (الغاشية: ٢٢، ٢١)

فالحرية ليست القدرة على الفوضى، بل القدرة على التطور المادي والروحي عبر إشباع الحاجات المادية والروحية وتحقيق الغايات والمثل العليا المحدودة والمطلقة، من أجل ذلك كان لها أركان وقواعد، وهذه الأركان هي: العدالة، والمساواة، والشورى، والتكافل الاجتماعي، والنقد الذاتي، وغيرها من القواعد.

ويذهب البعض إلى أن الحرية في مفهومها الإسلامي الشامل تعني المعاناة للاستقامة على منهج الله وعلى سنته في خلقه، فهي ليست القدرة على الفعل فحسب؛ بل والقدرة على الترك، فهي تعني أن يختار الإنسان

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٢) روبرت دال . الديمقراطية ونقادها . ترجمة نمير عباس مظفر، دار الفارس، عمان، الطبعة الثانية ٢٠٠٥ ، ص ٥١٧ .

(٣) د. مصطفى المحقق الداماد . حقوق الإنسان .. رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب ، مجلة التوحيد/ العدد ٨٥ لسنة ١٩٩٦م

https://mail.balagh.com/mosoa/ 9/أكتوبر ٢٠٢٤ | ٥ ربيع الثاني ١٤٤٦ هـ

فيحسن الاختيار، وهنا تظهر الإرادة الإيمانية الحرة (١)، " قال تعالى: " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ. وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (الأحزاب، آية: ٣٦).

لقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن "الحرية منعدمة في المجتمع العربي الإسلامي، حيث يخلو التاريخ والتراث العربي الإسلامي العريق من الحرية والكتابة عنها؛ باعتبار بدايات الانفتاح العربي على أفكار الحريات كانت بعد ترجمة الموروث اليوناني في غضون العصر العباسي. لذلك " (٢). وهو موقف ينم عن جهل عميق بحقيقة الإسلام وقرآنه الكريم الذي دعا في أكثر من موضع إلى أهمية الحرية والشورى، وهو ما جرى تطبيقه بالفعل في عهد الرسول الكريم وما بعده من عصور بشكل لم نرى مثله في الغرب وقتها.

رأي الفقهاء والعلماء والمفكرين والباحثين والفلاسفة والمؤرخين في موقف الإسلام من الحرية.

ينتقد المستشرقون والعلمانيون الإسلام عادة، بدعوى أنه لا يضمن حرية العقيدة، ويعاقب المرتد عن دينه. وواجه الفكر الإسلامي هذه التهم، محاولاً تأكيد أن من أهم الحريات التي أسس لها الإسلام هي حرية المعتقد. وقد فسر راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة التونسية هذه الحرية بأنها " حق الفرد في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه " (٣). وجاءت الشريعة الإسلامية ومنعت كل وسائل الإكراه، فالإسلام لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، وأمر المسلمين بأن يعتمدوا في دعوة خصومهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة لتبيين الرشد من الغي. والإيمان لا يكون بالإكراه. كما جاء في قوله تعالى «إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل» (الزمر: الآية ٤١) ، كذلك يرى محمد سليم العوا أن الردة ليست من الحدود بل هي « عقوبة تعزيرية، وليست عقوبة حد، وإنما عقوبة مفوضة إلى السلطة المختصة، تقرر بشأنها ما تراه ملائماً بين أنواع العقاب " (٤) ، وهي رؤية جيدة تؤكد مرونة التشريع الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان.

وإذا كان هناك من يرى أن الإسلام دين الحرية، وأنه " جاء ليحرر الناس ويرفع عنهم الأغلال والقيود ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، فعلى الجانب الآخر هناك من يرى أن لا وجود للحرية في الشريعة

(١) خالد عبدالله. حرية الرأي في الإسلام. مؤسسة أفاق، ٢ نوفمبر، ٢٠١٩. / <https://awi-iq.com/>

(٢) لبنى بن البوعزاوي . الفلسفة والعلوم الإنسانية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ٥ أكتوبر ٢٠٢١.

<https://www.mominoun.com>

(٣) الغنوشي راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣، ص

٤٤

(٤) محمد سليم العوا. في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، القاهرة ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٩، ص ٥٤

الإسلامية، وإنما هي زندقة وبدعة غريبة مبتدعة ومستوردة، دخيلة فاسدة ومفسدة، لم تنبت في تربة الحضارة العربية الإسلامية" (١).

وها هو طه عبد الرحمن (٢) يتحدث عن ما يطلق عليه حرية طبيعية أصلية قبل الاستخلاف في الأرض؛ فهو يرى أن الله ابتلى الإنسان بالعرض الغيبي العظيم، إذ عرض عليه حمل الأمانة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (٣)، فاختار الإنسان حمل الأمانة . إذا تأملنا هذا الحدث، سنجد أنه يتكون من عنصرين: الاختيار الأول وتحمل الأمانة. إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي، فاختيار الإنسان تحمل الأمانة كان اختيارا حراً، لذلك يجب أن تكون حرية الاختيار هي الأصل في العمل التعبدية للإنسان وهو يعبد ربه، وأيضا في العمل التدبير المتعلق بتدبير الشؤون الدنيوية (٤). فالحرية في الفقه الإسلامي هي الاتفاق مع ما يوحي به الشرع دون الخصام مع العقل ، الحرية حكم شرعي لكنه في الوقت نفسه إثبات واقع مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية، فهو العدل الذي يقوم عليه الكون (٥)

أما التعددية العقائدية: فمعناها أن الناس في ظل النظام الديمقراطي لهم الحرية في أن يعتقدوا ما يشاؤون، ويمكنهم الخروج من الإسلام إلى أي ملة ونحلة أخرى، أو ينتهي إلي أيا من التيارات الشيوعية أو الاشتراكية أو العلمانية، ، وتلك هي الردة بعينها، قال تعالى "إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ" "ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرَهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأُمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ" (٦)، وقال تعالى: " وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (٧) وقال تعالى: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ" (٨) ... (١)

(١) لبنى بن البوعزاوي ، لبنى بن البوعزاوي . الفلسفة والعلوم الانسانية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ٥

أكتوبر ٢٠٢١. <https://www.mominoun.com>

(٢) فيلسوف مغربي معاصر ولد عام ١٩٤٤م، وهو من أشهر من تناولوا مسألة الأخلاق في الفكر الإسلامي ووضع لها نظرية محكمة في مواجهة الحداثة الغربية.

(٣) سورة الأحزاب الآية ٧٢

(٤) طه عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية ، المركز الثقافي العربي .سنة ٢٠١٢ ، ص ١٥

(٥) محمد المساوي . مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر . تبين للدراسات الفلسفية و النظريات النقدية، مج. ٣ ، ع. ١٠، ص، ٥٦

(٦) (محمد آية ٢٥-٢٦)

(٧) (البقرة آية: ٢١٧)

(٨) (آل عمران آية: ٨٥)

وأخيراً يرى الدين الإسلامي أن الإنسان أميناً على الرسالة الإلهية التي حملها إياه، والفكر الإسلامي يحاول دائماً أن يمزج بين المجالات الاجتماعية والمجالات الفردية والخاصة، ويصهرهما في بوتقة واحدة، من أجل خلق إنسان متكامل ومتعادل في جميع الأبعاد وشتى المجالات^(٢).

(١) د. مصطفى المحقق الداماد . حقوق الإنسان.. رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب ،مجلة التوحيد/ العدد ٨٥ لسنة ١٩٩٦م

(٢) المرجع السابق | ٥ ربيع الثاني ١٤٤٦ هـ | 9 أكتوبر ٢٠٢٤ | <https://mail.balagh.com/mosoa/>

(٢) المرجع السابق

المبحث الثاني: الحرية المطلقة واندماج المسلمين مع الغرب.

من المبحث السابق وبعد عرض بعض التعريفات حول مفهوم الحرية لدى الفكر الغربي والإسلامي، وهي متفق عليها لدى الجميع ولكن بمجرد هجرة أو تعايش المسلمين مع الغرب يجدون معنى آخر وفلسفة جديدة.

إذ اكتشف كثير منهم أن الفكر الغربي ما هو إلا "محض التقرير العقلي ومصدر الإلزام فيها لا علاقة له بالمقدس الديني، وإنما هو مصدر فلسفي اجتماعي أحياناً وربما كان أخلاقياً أحياناً أخرى" (١). وما أود أن أصل إليه هو معنى الحرية الشخصية في الغرب والتي تعني التسبب أو الفوضى أو الديمقراطية بمفهومها الحديث، والتي يراها الغربيون إن مجالها مفتوح، ولا تقف إلا عندما ترتبط بحرية الآخرين. ومعنى هذا إن الإنسان حر في "أن يفعل ما يشتهي لا ما ينبغي أن يفعله، وإن خالف القيم العليا، أو أضر بنفسه أو آذى من لا يستطيع أن يشكو، مثل الحيوان أو البيئة أو العلاقات الكونية من حوله" (٢). إذ "تسيطر على الإنسان الغرائز، وتقربه من عالم الحيوان؛ وإما أن يتغلب الجانب الروحي المعنوي فيبعده عن الحياة، ويسلمه إلى عالم الرهينة، ومحاولة قتل الغرائز الكامنة في طبعه، ولا شك أن غلبة أي من الجانبين إخراج للإنسان من فطرته، وإدخال للاضطراب في حياته" (٣).

فالحقوق والحريات مكفولة للجميع، أي أن كل فرد حر، في النظام الديمقراطي، ينتقل بين الأديان كيف شاء ويسب ويلعن الأديان كيفما شاء تحت مظلة القانون الديمقراطي، وفي النظام الديمقراطي تحمل المرأة من سفاح فحريتها مكفولة، وفي النظام الديمقراطي لا دين ولا رجولة ولا أنوثة لا مسلم لا كافر لا بوذي كلهم سواسية (٤) وكل الأمرين خطأ، وشرود عن الصواب، فحرية الإنسان ليست مطلقة.

المطلب الأول: نماذج الحرية لدى الغرب واعتراض المسلمين عليها.

تتمركز ملامح الاختلاف حول مفهوم الحرية بين الثقافتين الغربية والإسلامية حول حرية الفرد تصورا وممارسة، إذ تتعلق بمقوماتها الثقافية والفكرية والمعرفية. وفي هذا الشأن تقوم حرية الفرد في المرجعية الغربية على عدة منطلقات، إذ تتأسس في ذلك على عدد من المدارس الفكرية، وهو ما سيتم تناوله في التالي:

أولاً: نماذج العنصرية (والدعوات العرقية) في بعض الدول الغربية.

- (١) د. عبد المجيد النجار .مراجعات في الفكر الإسلامي ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، سنة ٢٠٠٨، ص ٢٠٤
- (٢) علي محمد محمد الصلابي . الحريات من القرآن الكريم حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والحريات الشخصية ، دار ابن حزم. سنة ٢٠١٣م، ص ٣٤
- (٣) محسن عبدالحميد. الإسلام والتنمية الاجتماعية، دار المنارة للنشر والتوزيع - السعودية. ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨
- (٤) مجموعة مؤلفين للجنة العلمية بجمعية الترتيل ، العلمانية والليبرالية والديمقراطية والدولة المدنية في ميزان الإسلام تقديم دكتور محمد نعيم ، ط٣ ، ص ٢١

تنوعت على مر العصور الأساليب التي اتبعتها الدول ضد المسلمين بداخلها، ومن أكثر هذه الدول عنصرية للإسلام رصد موقع "insider monkey" ما وصفها بأكثر ١٠ دول أوروبية تطرفاً ضد المسلمين، حيث جاءت فرنسا في المرتبة الأولى تليها الدنمارك ثم هولندا وإيطاليا ثم روسيا وبريطانيا وألمانيا وإسبانيا وبلجيكا وأخيراً أوكرانيا.

ومن الأسباب الرئيسية لهذه الكراهية تجاه المسلمين هو ربط المسلمين بالإرهاب بشكل مباشر أو غير مباشر، وخاصة في جنوب الولايات المتحدة والتي تعتبر فيها العنصرية في أشدها، وعلى الرغم من أن دولة استراليا من الدول الراقية للغاية في تعاملها مع كل الأديان والجنسيات، ولكن عدد كبير من المسلمين الذين انتقلوا للعيش هناك، لاقوا الكثير من المضايقات خلال اقامتهم هناك (١) أما عن كراهية الدنمارك للإسلام فقد اتضح في الرسوم الكاريكاتورية المسيئة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن قيام حزب سياسي هناك بعرض تقديم المساعدة لمن يرغبون في التخلي عن إسلامهم. وقد تبدي عدائها الشديد للمسلمين بظهور أحد وزرائها وهو يحمل صوراً مسيئة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في التلفزيون ومع ذلك لم تقدم الحكومة اعتذاراً عن ذلك الفعل (٢).

وعلى الرغم من أن إيطاليا بها نحو مليون ونصف مسلم إلا أنها لم تسمح سوى بوجود ثماني مساجد رسمية فقط، كذلك فالشعب الروسي لديه مستوى عال من الكراهية ضد المسلمين. وفيما يتعلق ببريطانيا فقد جاء أن ٧٥٪ من البريطانيين يعتقدون أن الإسلام لا يتناسب مع المجتمع البريطاني، وأن ٧٠٪ من الشعب الألماني لديه شعور وتوجهات سلبية تجاه المسلمين هناك، وسياسات الحكومة وقوانينها في بعض الأحيان تعد معادية للإسلام، وفي هولندا أبدت البلاد كراهية شديدة للمسلمين عندما بث أحد الوزراء صوراً مسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم فاحتج المسلمون في جميع أنحاء العالم وتم إغلاق السفارات الهولندية في مختلف البلدان الإسلامية نتيجة لذلك، ومع ذلك لم تدين الحكومة الهولندية هذا الفعل (٣).

وفي بلجيكا يشكل المسلمون حوالي ٥٪ من إجمالي السكان البلجيكين. ومع ذلك، فإن المشاعر المعادية للمسلمين لا تتوقف عن التزايد، ومن ثم لوحظت احتجاجات مناهضة للإسلام في البلاد على الرغم من الحظر الحكومي لمثل هذه الاحتجاجات، وفي إسبانيا يتألف السكان المسلمون في الغالب من الرعايا الإسبان. وقد لوحظ زيادة عدد السكان الإسبان الذين يتحولون إلى الإسلام، ومع ذلك لا تزال سياسات الحكومة والموقف

(١) Atif Munawar . 10 Most Racist European Countries towards Muslims

<https://www.insidermonkey.com>

(٢) محمد بن سعود البشر، حرية الرأي في الإسلام والنظم الحديثة دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة الدورة الرابعة، ط١، ٢٠٠٩، ص ٩٤:٩٢.

Atif Munawar. op. cit. (٣)

المحلي تجاه المسلمين يشير إلى وجود ظاهرة الإسلاموفوبيا. (١) ويُعد الكيان الصهيوني هو الأشد كراهية للإسلام والمسلمين، فقد ارتكب الاحتلال الكثير من المذابح والجرائم بحق الشعب الفلسطيني، وبحق المقدسات الاسلامية، كما أنه ينظر لكل المسلمين على أنهم أعداؤه ومن ثم لا بد من التخلص منهم (٢) ولعل الإبادة الجماعية التي يجري ارتكابها بحق أهل غزة بعد ٧ أكتوبر ٢٠٢٣ م هي خير دليل على ذلك. وبالمجمل يمكن تحديد أهم نماذج الحرية ومنها:

- ١- حقوق الحرية الفردية: وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته، وكسبه مع أمنه على نفسه، وعرضه، وماله، ومساواته لأبناء جنسه (٣)
- ٢- حقوق الحرية السياسية: وهي: تطلب الرعايا التدخل في السياسات الملكية، والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة وهذا يتم من خلال البرلمان. باشتراك الرعايا مجتمعين في سياسة الدولة (٤) وها هو "إيمانويل مونييه" (٥) في كتابه "الشخصانية" يؤكد أن الشخص يختلف عن الفرد فيما يتعلق بمفهوم الحرية، يقول إيمانويل مونييه: "إن حريتنا حرية إنسان في موقف، وهي كذلك حرية شخص تعطى له قيمة. أنا لست حراً؛ لأنني أمارس عفويتي فقط، بل أصبح حراً عندما أوجه هذه العفوية في اتجاه التحرر أي في اتجاه شخصنة العالم ونفسي. فثمة مسافة تمتد من الوجود المنبثق إلى الحرية. وهكذا فأنا لا أستعمل حريتي دون جدوى، بالرغم من أن النقطة التي التحم فيها بتلك الحرية متباعدة في ذاتي. وليست حريتي تدفقا فحسب، بل هي منظمة" (٦)
- ٣- حرية التعبير. إذ تذهب الرؤية الغربية أن لك أن تعتقد في الله ما تشاء ما دمت ديمقراطياً، وهذه اسمها حرية الاعتقاد.

(١) Ibid.

(٢) رحاب زيد علي سالم. ٢٠٢١. الحرية في المجتمعات الغربية و العربية. مجلة جامعة المنوفية كلية الآداب، مج. ٣٢، ع. ١٢٤، ج. ٣، ص ٣.

(٣) عزت قرني. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، الكويت -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٧٩، ص ١٢٠ ، ١٢١

(٤) د. مصطفى المحقق الداماد . حقوق الإنسان.. رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب ،مجلة التوحيد/ العدد ٨٥ لسنة ١٩٩٦م
<https://mail.balagh.com/mosoa/> 9/أكتوبر ٢٠٢٤ | ٥ ربيع الثاني ١٤٤٦ هـ

(٥) إيمانويل مونييه (١٩٠٥ - ١٩٥٠) هو فيلسوف فرنسي، ولاهوتي كاثوليكي شهير.

(٦) إيمانويل مونييه. فلسفة الشخصانية، اعداد أمين الياس، دار سائر المشرق ، لبنان . سنة ٢٠٢١ ، ص ١٢-١٥) .
وراجع كتابة الشخصانية. باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية ١٩٩٥، ص ٧١-٧٤

٤- مبدأ حرية التدين والاعتقاد، ومن اعتقد بخالق وإله للوجود، قالت له الديمقراطية: لك ذلك، لكن ليس لك أن تُكره الآخرين على اعتقادك، أو تنكر عليهم - بالقوة - اعتقادهم لو خالفوك في المعتقد، فكل منكم له الحرية في أن يعتقد في الله ما يشاء (١).

ومن مظاهر الاعتداء على حقوق المسلمين أنه يتم إصدار سلسلة من الكتب والدواوين الشعرية في شكل نصوص قرآنية، كما تقوم بعض دور النشر بالترويج لكتب مليئة بالافتراءات على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فقد روجت إحدى دور النشر الأمريكية لكتاب كاذب بعنوان (نبي الموت) يتهم النبي بنشر ثقافة الموت وخداع المسلمين، وما حدث في معتقل غوانتانامو من تدنيس للمصحف الشريف يمثل ذروة الإجرام بحق المقدسات الإسلامية ويهوي في الوقت ذاته بكل شعارات الغرب التي تنادي باحترام الأديان وحرية الاعتقاد (٢).

وعلى أية حال فالفكر الإسلامي المعاصر لديه فرصة ذهبية اليوم للتعاطي مع مفهوم الحرية تعاطياً يسمح بتجاوز المفارقات الأساسية بين المفهوم وممارساته في المجتمع الحداثي. وإمكانية تجاوز هذه مرتبطة بقدرة الفكر الإسلامي المعاصر على فهم أثر السياق التاريخي والمنظومة الثقافية على تشكيل الفكرة، من ثم تحويلها إلى مؤسسات اجتماعية فاعلة (٣) والحقيقة أن هناك مفهوم إسلامي قريب من مفهوم الحرية الطبيعية، نجده عند لطفي السيد الذي يقول: "خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية، فحريتنا هي نحن: هي ذاتنا أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية" (٤). وهو في ذلك يربط إنسانية الإنسان ووجوده بوجود الحرية من عدمها. ومن ناحية أخرى تطلق الحضارة الغربية العنان للجميع في أن يقول ما يشاء بحق

(١) ولعل أقرب مثال على ذلك: تعظيم الغرب لسلمان رشدي ونشر روايته المعروفة بآيات شيطانية على نطاق واسع والتي تناول فيها عل الذات الإلهية وكتبه ورسله، ونال من جناب سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم عندما أنكر عليه المسلمون كفره وزندقته هذه، قال الديمقراطيون في الغرب: حرية التعبير - أيأ كان نوع هذا التعبير - من الديمقراطية، والنيل من سلمان رشدي هو نيل من الديمقراطية ذاتها، والأنظمة التي تتبنى الديمقراطية! ومن الفوارق الملفتة للنظر أن دولة الروافض - التي يقوم دينها على شتم الصحابة وزوجات النبي صلى الله عليه وسلم - كانت قد أهدرت دم المذكور سلمان، وخصصت لأجل ذلك المكافآت، ثم ها هم - الآيات - بعد زمن ليس ببعيد يعودون عن موقفهم، ويعلنون على الملأ تراجعهم عن حكمهم السابق في الزندق المذکور وعفوه عن، وكأن حق الأنبياء ألعوبة بين أيديهم؛ مرة يعفون عن حق هو خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم لا بد فيه من القصاص، ومرة لا يعفون بحسب ما تقتضيه سياسة الصفقات والمصالح والمكاسب!..

ونحن من قبل قلنا: إن هذا الموقف من إيران هو من باب كسب الرأي العام، وتصدير الثورة وأفكارها بين العوام والجهلة ممن لا يعرفون حقيقة أمرهم، وليس من باب الغضب لحرمة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .. فما خاب ظننا فيهم!

(٢) توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر، المنصورة مصر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ص ٢٩٠، ٣٠٨

(٣) لؤي صافي. مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد ٨ عدد ٣١ - ٣٢ (٢٠٠٣)، ص ١٥

(٤) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تقديم وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، ١٤٩ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣)، ص ١٣٨

الإسلام، ولو كان قوله فيه سباً لله ولرسوله، فله ذلك وليس لأحدٍ أن ينكر عليه فعله، كذلك رفضهم الحجاب وتقبلهم الشذوذ الجنسي والرسوم المسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد زعموا أن ذلك يأتي باسم حرية التعبير والمعتقد، ومن هذه القضايا على سبيل المثال لا الحصر:

١. رفض الحجاب وأزمة ارتدائه

لقد أخذت تتشكل في المجتمع الغربي ظاهرة نقد الدين والثورة على تعاليمه ومبادئه، وتوجيه النقد اللاذع للأديان وتوجيه التهم الكبيرة إليها والسعي في تنفير المجتمع من الدين بكل صورة، ويصف بعض الباحثين الغربيين الحال التي وصل إليها الوعي الغربي بأنه لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله .

ولم تنظر العلمانية إلى قضية الحجاب على أنها قضية شخصية يسري عليها الحق الفردي في الاختيار والإرادة. فالغرب أدرك أن حجاب المرأة المسلمة رمز للتحدي يشكل خطراً على أيديولوجيته العلمانية ولذلك قرر منع الحجاب. بشعاراتها البراقة، وشعارات الثورة - وشعارات الحرية والديمقراطية إنما هي مجرد أوام وأحلام . يرى الغرب في الحجاب اختزالاً للحضارة الإسلامية تغزوه في عقر داره (١)."

فعلى سبيل المثال: فقد شهدت أزمة الحجاب تصاعداً للجدل العام في أوروبا حول ارتداء النساء المسلمات للحجاب الذي يغطي الوجه بالكامل، (النقاب)، فينظر اثنان من البلدان الأوروبية، هما بلجيكا وفرنسا، في إصدار قوانين تقضي بمنع النساء من ارتداء النقاب ؛ ففي بلجيكا، يبحث البرلمان حالياً مشروع قانون يحظر ارتداء النقاب في أي مكان عام ؛ وفي فرنسا، اقترحت لجنة برلمانية شكلت خصيصاً لهذا الغرض منع النساء من ارتداء النقاب عند دخولهن المرافق العامة ومنظمة العفو الدولية تعتقد أن فرض مثل هذا الحظر العام على ارتداء النقاب يشكل انتهاكاً لحق النساء في حرية التعبير وحرية الدين (٢). وفي هذا الشأن يرى البعض أن " الغرب يستخدم لفظة الاندماج، ولكنه في واقع الأمر يعني بذلك الذوبان ؛ مثال ذلك القول بأن ارتداء المرأة المسلمة للحجاب الشرعي يعوق اندماجها في المجتمع " (٣).

٢. الشذوذ الجنسي: بعض الأنظمة الديمقراطية الحرة في الغرب، كبريطانيا والسويد وفرنسا وغيرها من البلدان الغربية قد رخصت بإنشاء جمعيات خاصة بالشواذ جنسياً تطالب بحقوقهم .. بدعوى أنها حرية شخصية !! .

وجاءت جريدة القدس بخبر مفاده أن ثلاثة وزراء في حكومة حزب العمل الحاكم في بريطانيا شواذ جنسياً وهم: بروان وزير الزراعة، ، ورون ديفيز وزير لشؤون ويلز، وبيتر ماندلسون وزير الصناعة والتجارة، ثم تضيف الجريدة فتقول: وتضم حكومة بلير عدداً من الشواذ من ضمنهم وزير الثقافة كريس سميث الذي كشف عن

(١) أحمد إدريس الطعان، فلسفة الحجاب مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٤٠، العدد الرابع ٢٧، ٢٠١١، ص ص ٢١٤-٢١٦

(٢) مجلة موارد، حرية التعبير، منظمة العفو الدولية، برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ٤١ عدد ١٦، ربيع ٢٠١١، ص ٩

(٣) محمد الدرداري. والأقليات المسلمة في الغرب وشروط الاندماج، سلطنة عمان ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ٢٠٢٠

شذوذه الجنسي قبل ١١ عاماً، ووزيرة البيئة انغيلا ايغل التي كشفت العام الماضي أنها سحاقيّة، فيما أعلن أربعة نواب آخرين عن شذوذهم الجنسي! (١) فلا يتدخل في الحرية الشخصية للأفراد. وهذا قول معلوم بطلانه وفساده في الإسلام، لتضمنه تحليل ما حرم الله تعالى على العباد، وإطلاق الحرية للمرء في أن يمارس ما يشاء ويهوى من المعاصي والموبقات المحرمة شرعاً.

٣. الرسوم المسيئة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم تحت دعاوى حرية الرأي وحرية التعبير وامتداداً لتشويه صورة الإسلام في الغرب، من خلال التطاول على تراثه ورموزه ومقدساته، نشرت صحيفة جيلاندز بوستن الدانمركية في ١٢ سبتمبر ٢٠٠٥ رسوماً اثنتي عشرة صورة، تحمل رسوماً كاريكاتورية مسيئة لشخص الرسول وأوصافاً بذينة ترددت في كتابات المستشرقين عن العرب والمسلمين، مستفيدة من المناخ السياسي والإعلامي في الغرب، الذي يشن حملات متتالية ضد الإسلام والمسلمين بذريعة الحرب ضد الإرهاب (٢).

وتحت دعاوى حرية الرأي، أيضاً، أعادت عدة صحف أوروبية وأمريكية نشر الرسوم الكاريكاتورية، متسببة في موجة غضب عارم لدى المسلمين في العالم كله. وعلى الرغم من أن القوانين الإعلامية الغربية نصت على تقييد حرية الرأي، إذا انتهكت حريات الآخرين، وأثارت مشاعر العداء الديني من خلال خطاب الكراهية الذي يشير إلى التعبير الذي يتضمن معاني الإهانة والاستهزاء بطريقة تبعث الكراهية أو تؤدي إلى العنف أو تعزز العنصرية، المبنية على العرق أو الدين وعلى الرغم أيضاً من الإعلان الصادر عن الأمم المتحدة الذي تنص مادته (٢٠) على منع أية دعوات للحرب، وأي دعم للكراهية القومية والعرقية والدينية، التي تشمل أية إثارة لمشاعر التمييز والعداء والعنف، إلا أن ذلك لم يمنع وسائل الإعلام الغربية من انتهاك هذه القوانين والتشريعات، بنشرها الرسوم المسيئة للنبي بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، ووصفوا ردود فعل المسلمين وتظاهرات بعضهم ضد نشر الرسوم، بأنه عمل ينتهك حرية التعبير (٣).

كما أثارت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الأهواء القديمة والدفينة الموجودة عن المسلمين والإسلام في المجتمع الغربي بصفة عامة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة (٤).

وفي تصريح لبات روبرتسون، أحد الناشطين الإنجليين، فيما معناه: إن في كل الوطن العربي سم يتدفق في عقول الناس ولن تنقذنا إلا حماية الله، إلا أن الله رفع عنا حمايته يوم ١١ سبتمبر عقاباً لنا على شرورنا، كما أن مايكل هوروتيز وهو أحد مستشاري الرئيس الأسبق ريغان، الذي قرر أن يقود حملة متوحشة ضد العرب

(١) جريدة القدس، عدد ٢٩٥٤، ٩ تشرين الثاني، ١٩٩٨، ص ٢٠.

(٢) محمد بن سعود البشر، حرية الرأي في الإسلام والنظم الحديثة دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة، ٤٢ الدورة الرابعة، ط١، ٢٠٠٩، ص ص ٩٤:٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٤) جميل مطر، (الكراهية الأمريكية للعرب... صناعة جديدة)، صناعة الكراهية في العلاقات العربية، الأمريكية مجموعة مؤلفين، تحرير أحمد يوسف وممدوح حمزة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٧٠.

والمسلمين ,تنبأ بصدام حتي معهم, يقول: المسيحيون هم يهود القرن ٢١ المسلمون يريدون إبادتهم جميعا " (١).

والحقيقة أن الإسلام جاء شاملاً لتوجيه حركة الإنسان، يتدخل لضبط حركة التوازن بين النظام الأخلاقي المثالي؛ لأنه يريد أن يرفع الإنسان إلى مستوى فطرته الإنسانية النظيفة المعتدلة والواقعي؛ لأنه لا يتجاهل طبيعة ومسارات غرائزه التي أودعها الله تعالى فيه، أي إنه لا يريد قتل الغرائز؛ بل يخطط لتوجيهها وتهذيبها؛ حتى تؤدي عملها في الحياة؛ من أجل جعل المجتمع الإنساني مجتمعاً متوازناً لا يميل إلى التطرف في جانب من جوانب الحياة (٢) فالحرية المطلقة التي لا حدود لها قد تتحول إلى فوضى منعدمة الحدود، ما دام ليس هناك حدود لحرية كل فرد (٣) فالحرية – كما يمارسها الغربيون – إذ تقبل بحرية الاعتقاد والتدين، والانتقال من دين إلى دين، فهي لا تقبل ولا تسمح أن يرتد نظام أو عن الديمقراطية وكأنها دينهم المقدس، ولو حصل مثل هذا المكروه سرعان ما يعلنون الحرب والعداء، ويعملون الحصارا الاقتصادية وغيرها التي قد تبيد شعباً وجيلاً بأكمله، كل هذا من أجل حماية الديمقراطية كما يزعمون. ومن هنا فالإسلام إذ يضع تلك القيود درءاً للمفاسد والفتن، فإنه في المقابل يأمر المسلم بأن يطلق إمكاناته – من غير خوف ولا وجل – في بيان الحق، وفي نصرته الحق. ولا خلاف إذن لدى المسلمين في الغرب في كل ما سبق من حقوق عدا حق حرية الاعتقاد الديني. ومن هنا تأتي فرضية البحث كيف يتعايش المسلم مع الحرية المطلقة.

المطلب الثاني: غاية المسلمين في الدمج بين الحرية والإسلام.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل يمكن أن يكون هناك انفتاحا واندماجا من دون ذوبان في المجتمعات الغربية وفقدان الهوية؟ هذا ما تطمح إليه كثير من الجاليات المسلمة في الغرب، فالحقيقة أن قضية اندماج المسلمين تمثل الآن الشغل الشاغل للمسلمين أنفسهم وللمجتمعات الغربية التي يعيشون بها. ولكن دعنا نعرف أولاً مفهوم الاندماج بمعناه اللغوي والاصطلاحي وعند الغرب.

أولاً: مفهوم الاندماج ، الاندماج لغة: اندمج الشيء في الشيء: دخل فيه واستحكم، واندماج شيئان أو أكثر ؛ أي: اتحدا وانضمام بعضهما إلى بعض(٤)

(١) نيفين عبد المنعم مسعد. (السياسة الخارجية الأمريكية تجاه الدول العربية بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ صناعة الكراهية في العلاقات العربية الأمريكية ، (مجموعة مؤلفين) ، تحرير أحمد يوسف أحمد وممدوح حمزة ، مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية ، سنة ٢٠٠٣ ص ٢٧٥ - ٢

(٢) د. محسن عبدالحميد. مرجع سابق ص ٢٠٤

(٣) لبنى بن البوعزاوي . الفلسفة والعلوم الإنسانية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ٥ أكتوبر ٢٠٢١.

<https://www.mominoun.com>

(٤) ينظر ابن منظور . لسان العرب ، مادة : (دمج) ، دار صادر ، بيروت - دون طبعة ولا تاريخ (٢/٢٧٤) . للرازي مختار الصحاح مادة : (دمج) المكتبة العصرية - الدار النموذجية ، بيروت ، ط ٥ ، ١٤٢٠ هـ ، ص ١٠٧

أما الاندماج في الاصطلاح فقد عرف بأنه " تأليف مختلف العناصر البنائية في المجتمع، والتنسيق بينها على نحو يقضي على احتمالات التوتر، وعدم الاختلاف، ونبذ الصراعات داخل المجتمع، مما يجعله محافظاً على وحدته وتوافقه. (١). وقيل أنه: " هو ذلك التداخل بين أفراد وفئاته (أي المجتمع) تداخلاً يمتد فيه بعضهم إلى بعض من حيث التوافق النفسي ومن حيث الروابط والعلاقات، ومن حيث الآمال والهموم، ومن حيث التعاون في المصالح المشتركة، بحيث لا تكون فئة منه تعيش انعزلاً عنه، وانكماش دونه، وإنما تكون جميع المكونات الاجتماعية - من أفراد وجماعات. منخرط في الدورة الاجتماعية، تسهم فيها على نحو أواخر من الإسهام ". (٢).

إن معنى الاندماج. في ضوء هذين التعريفين - يفيد معنى الانفتاح والتعايش المثمر بين الفئات والجماعات المختلفة، بهدف بناء وحدة اجتماعية وثقافية متوازنة، وتأسيس كيان إنساني منفتح، يعترف بالآخر، ويسعى في التواصل معه بما يخدم مصلحة الجميع، بعيداً عن العصبية والانغلاق. (٣)، ويعرف مصطلح الاندماج عند الغربيين: أنه يعني أن يذوب الآخر في الحياة الغربية العامة أخلاقياً واجتماعياً وفكرياً، وأن ينصهر في ثقافتهم فكراً وسلوكاً ومنهجاً. (٤) وإذا أردنا أن يتحقق الاندماج فلا بد من القيام أولاً بوضع اتفاقيات للطرفين منها:

أولاً: الإقرار بالإسلام كدين له حضارة: هناك الكثير من الشهادات من بين مفكري الغرب التي تؤكد على دور الإسلام الفعال في بناء الحضارة الإنسانية، فعلى سبيل المثال أطلق المؤرخ البريطاني الشهير " أرنولد توينبي هذه الشهادة في الإسلام كدين له دوره في بناء الصرح الحضاري الإنساني قائلاً: " إن مستقبل الحضارة الإسلامية يتوقف على الأكتية المؤمنة التي نراها، والتي زادها الصراع مع الغرب حيوية ونشاطاً، والمؤمل الحضارة الغربية، كي نرى إنصافهم للفعل الحضاري الرائد للإسلام في ميدان الحريات وغيرها، ليستقر في أذهاننا فكرة ثابتة معادها الانهيار من هذه الحضارة ومحاولة الاستفادة منها(٥).

ثانياً: الإقرار بضرورة اصطباغ الحضارة الغربية بمبادئ الدين: لقد أصبح من الضروري في المجتمعات الغربية أن تسود تيارات تنادي بالإسراع إلى حماية الدين والخضوع لمبادئه، والسير في كنفه، وذلك بعد أن

(١) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي . مصطلحات عصر العولمة ، الدار الثقافية للنشر - القاهرة ، ط ١ ، ١٤٢٨ هـ ، ٢٠٠٧ م ، ص ٦٢ .

(٢) عبد المجيد النجار . المسلمون في أوروبا، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث العدد : ١١ - ١٢ رجب ١٤٢٩ هـ ص ٣٥٩

(٣) محمد الدراري . مرجع سابق ، ص ٣٨٦

(٤) المرجع سابق ، ص ٣٨٨

(٥) سرير، ميلود . الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف ، مجلة الحقيقة، الكويت، العدد

الثالث، ديسمبر ٢٠٠٣، ص ٤٧٦

فشلت كل المحاولات الرامية إلى بناء الحضارة بعيداً عن القيم والمبادئ الدينية، وعليه فأوروبا اليوم تعج بما يشبه الصحوة الدينية التصحيحية الغرض منها إنقاذ ما يمكن إنقاذه من مظاهر الحضارة.

يقول " كولون ولسون" أن كل ما يحتاجه الإنسان أن يؤمن بشيء يمنحه هدفاً متجدداً ولكن الدين يمنح الإنسان هذا الهدف النهائي، الهدف الذي لا ينتهي حتى ولو عاش مليوناً من السنين والإنسان ليس كاملاً بدون دين"، ويقول د. شاخ: " إن الإسلام أكثر من دين، إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً" (١)، بناءً على السابق يمكن القول إن إشكالية مفهوم الحرية في الفكر الحدائي الغربي ناجمة أساساً عن تناول المفهوم على المستوى النظري، وإغفال المؤثرات العملية التي تحكم هذا المفهوم. وبالتالي فإن تجاوز إشكالية الحرية الحدائية وحل لغزها يتطلب الانتقال بالتحليل من مستوى النظرية إلى مستوى النموذج. ومن ثم فالحل في اعتقادنا هو في تأكيد عدة مفاهيم منها:

(١) الحوار: الحقيقة أن عملية الاندماج، في شتى مراحله ومستوياته لا يمكن إنضاجها على المستوى المفهومي من دون حوار الذي يتيح اتساعاً في الرؤية وانفتاحاً للمعالجة على واقع حافل بالتشابك وربما بالتعقيد. وسواء تعلق الأمر بالمؤسسات الإسلامية، أم بصانعي القرار على المستوى السياسي (٢).

ففي ظل الصراع الذي يديره الغرب مع عالم المسلمين من ناحية، والزخم الهائل من المؤتمرات والملتقيات العالمية، والإقليمية والوطنية المتواترة والتي تنضح بخطابات المتجادلين حول جدوى إدارة حوار فعال ودوافعه من ناحية أخرى برز السؤال كالتالي: ألم تقدم خبرات الأعوام المنصرمة منذ الحادي عشر من سبتمبر الدلالات الكافية حول ما إذا كانت الحالة القائمة بين عالم المسلمين وعالم الغرب هي حالة صراع حضاري أم صراع مصالح وحول، ما إذا كان الحوار مازال ممكناً أو مازال قادراً على أن يساهم بفعالية في إدارة معضلات هذه العلاقات في القرن الحادي والعشرين؟ (٣) فالحوار أضحى ضرورة ملحة من أجل تحقيق الاندماج الذي نريده.

(٢) قضية الأئمة وخطابهم الديني: إذ أن معظم الأئمة معرفتهم محدودة بلغة وثقافة الغرب، وكذلك خطابهم التي لا تتماشى مع الحدائث وفكر الشباب المعاصر من أبناء المهاجرين، ومن ثم فهم بحاجة لتدريب مكثف من أجل تقديم خطاب دعوي يمكنه تحقيق الاندماج.

(١) سرير، ميلود . الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف، مجلة الحقيقة، الكويت، العدد الثالث،

ديسمبر ٢٠٠٣، ص ٤٧٦

(٢) يوسف القرضاوي. الوطن والمواطنة في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية القاهرة، مصر : دار الشروق، سنة

٢٠١٠. ص ٨٦

(٣) سهام رحال . حدود الحق في حرية التعبير في القانون الدولي لحقوق، جامعة الحاج لخضر -باتنة كلية الحقوق والعلوم

السياسية قسم العلوم القانونية، الجزائر، ماجستير غير منشور في العلوم القانونية ٢٠١٠-٢٠١١

(٣) إطلاق وسائل إعلامية تعبر عن الرؤية الإسلامية: فالحقيقة أن وسائل الإعلام الغربية تبث ل ورؤى وأفكار سلبية، لجهلهم بالإسلام، الأمر الذي يؤثر على الرأي العام الغربي، وبالتالي في إعاقة المسلمين عن الاندماج والمشاركة الإيجابية في المجتمع الغربي. ومن ثم ضرورة إطلاق وسائل إعلامية تهدف إلى تصحيح الصورة عن الإسلام والمسلمين والتعريف بالوجه الحقيقي المشرق للإسلام، مع أهمية التأكيد على نقاط وجوانب الالتقاء بين الثقافتين الإسلامية والغربية، التي تساهم في بناء جسور للتعامل والتفاعل والتواصل بينهما، مع تجاوز أو تأجيل المحاور والنقاط التي قد تتسبب في إشاعة التوتر والخلاف، كذلك التأكيد على أهمية ما يسمى في العصر الحالي (فقه الواقع) أي فهم للإسلام يجمع بين النص والواقع، وبخاصة تجاه القضايا والمسائل التي قد تعوق تحقيق التعايش والاندماج الإيجابي مع الآخر، حتى لا يتعرض المسلم في الغرب للحيرة والعزلة والانفصام (١).

(٤) المشاركة الإيجابية في خدمة الوطن الذي يعيشون فيه: أي أنه يتحتم تشجيع الأقليات في كل بلد على أن يشاركوا في خدمة الوطن الذي يعيشون فيه، ويعتبروا أنفسهم جزءاً منه، ويتعايشوا مع أهله، ويتفاعلوا مع أبنائه، بكلِّ صفاء وإخلاص، متمسكين بقيمهم، معتزّين بإيمانهم، مؤدّين لشعائهم، بعيدين عن كلِّ غلو وتفريط. (٢) وذلك مصداقاً لقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (٣).

(٥) التركيز على دور التعليم والتربية: فالتربية والتعليم هو الركيزة الأساسية في إحلال السلام وحل النزاعات والصراعات، من خلال إمداد الأجيال الناشئة بالقيم الإنسانية المشتركة مثل التسامح وقبول واحترام الآخر والتحاو معه (٤).

(١) صفات سلامة . المسلمون في الغرب.. بين الرغبة في التعايش وتحديات الاندماج، الشرق الأوسط ٢٨ يونيو ٢٠١١ العدد 11900

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=628658&issueno=11900>

(٢) يوسف القرضاوي . الوطن والمواطنة في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية القاهرة، مصر : دار الشروق، سنة ٢٠١٠. الشكل، ٨٦ص

(٣) البقرة: ١٤٣

(٤) صفات سلامة . المسلمون في الغرب.. بين الرغبة في التعايش وتحديات الاندماج، الشرق الأوسط ٢٨ يونيو ٢٠١١ العدد 11900

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=628658&issueno=11900>

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الدراسة، وبعد أن تناولنا بشيء من التفصيل مفهوم الحرية لدى الغرب والجدل المثار حوله، وأثر ذلك في عدم اندماج كثير من المسلمين في الثقافة الغربية، كذلك تناولنا جهود عدد من علماء المسلمين من أجل بلورة رؤية إسلامية شاملة من أجل تجاوز هذه الإشكالية، وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

١. حرية مطلقة تساوى عدم اندماج وحرية مقيدة تساوى اندماج . فالاندماج المطلوب هو المنضبط بضوابط الشرع، أما الذوبان في الحياة الغربية، والانصهار في قيمها وثقافتها.
٢. ضرورة إقرار الغرب بالإسلام كدين له دور في الحضارة الإنسانية.
٣. أن الإسلام منح الإنسان حرية التفكير، وجعله من الواجبات والعبادات لأنه من مستلزمات الحياة البشرية.
٤. الفكر الإسلامي المعاصر لديه فرصة ذهبية اليوم للتعاطي مع مفهوم الحرية، لأن اندماج الجاليات المسلمة في الغرب مطلب ملح؛ لما له من أهمية بالغة في خدمة الإسلام وقضاياها المتعددة والمختلفة.
٥. الاندماج الإيجابي للأقليات المسلمة من أهم المداخل المساعدة على تنميط صورة الإسلام إيجابياً في الأوساط الغربية.
٦. يجب على الأئمة من خارج دول الغرب أن يتمكنوا من اللغة ومعرفة ثقافة الغرب، لكي تتماشى خطابهم مع الحداثة وفكر الشباب المعاصر لأبناء المهاجرين للوصول للفكر السليم.
٧. محاولة الحكومات الغربية إدماج المسلمين في مجتمعاتهم بقيمتها الغربية ومبادئها العلمانية.
٨. لا بد من التطرق بجرأة إلى كثير من القضايا التي ما زال فيها نقاش، كحرية الاختيار في الجانب المدني وحرية المعتقد وحرية المرأة والحرية السياسية.
٩. حرية التعبير والممارسات الثقافية الشاملة في الغرب قد تؤدي إلى اتجاهات وأساليب حياة تختلف عن تلك التي يتبناها بعض المسلمين بناءً على الفهم الإسلامي للحياة والأخلاق. هذا الاختلاف في التفسيرات والممارسات قد يؤثر على القدرة على الاندماج بشكل طبيعي داخل المجتمعات الغربية.
١٠. إن نجاح المسلمين في تحقيق اندماج إيجابي وفعال ينبغي أن يمر عبر جملة من القنوات، كالقبول بالآخر، والحوار معه، والانفتاح عليه، والتعاون معه، وغيرها من القيم المماثلة.
١١. التعريف بالوجه الحقيقي المشرق للإسلام وتحسين صورتهم لدى الغرب من خلال اتصالهم وتواصلهم مع أفراد ومؤسسات المجتمع.

التوصيات:

- ١- ضرورة إطلاق عدد من القنوات الإعلامية وتوظيف وسائل التواصل الاجتماعي في مهمة تعريف الغرب بالصورة الحقيقية عن الإسلام والمسلمين.

- ٢- التأكيد على الفروق الجوهرية بين الاندماج والذوبان وتعريف المسلمين في الغرب بذلك لتجنب فقدانهم لقيمهم الأخلاقية والدينية.
- ٣- تدريب الدعاة في الغرب على كيفية التواصل الفعال مع الآخر وتأكيد قيم الإسلام في التعايش مع الآخر.
- ٤- التأكيد على أهمية الحرية المقيدة والمنضبطة، وأن الحرية المطلقة تقود إلى الفوضى الاخلاقية.
- ٥- على العالم الإسلامي ومؤسساته المختلفة تقديم الدعم للجاليات الإسلامية في الغرب نظراً لما يتعرضوا له من هجوم وتضييق وعدوان غير مسبوق على قيمهم ومقدساتهم ورموزهم الدينية.



المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

١. ابراهيم الراوي. حقوق الانسان وحرياته الاساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، دار وائل، الأردن، ١٩٩٩.
٢. أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، تقديم وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال ؛ ١٤٩ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣).
٣. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي . مصطلحات عصر العولمة، الدار الثقافية للنشر - القاهرة، ط ١، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م.
٤. إيمانويل مونيي. فلسفة الشخصية، إعداد أمين الياس، دار سائر المشرق، لبنان. سنة ٢٠٢١.
٥. توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر، المنصورة مصر، ط ١، ٢٠٠٦.
٦. جميل مطر، (الكراهية الأمريكية للعرب... صناعة جديدة)، صناعة الكراهية في العلاقات العربية، الأمريكية مجموعة مؤلفين، تحرير أحمد يوسف وممدوح حمزة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، ط١، ٢٠٠٣.
٧. روبرت دال . الديمقراطية ونقادها . ترجمة نمير عباس مظفر، دار الفارس، عمان، ط ٢، ٢٠٠٥.
٨. سهام رحال . حدود الحق في حرية التعبير في القانون الدولي لحقوق، جامعة الحاج لخضر -باتنة كلية الحقوق والعلوم السياسية قسم العلوم القانونية الجزائر، ماجستير غير منشور في العلوم القانونية ٢٠١٠-٢٠١١.
٩. طه عبد الرحمن . روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي .سنة، ٢٠١٢.
- عبد المجيد النجار. مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٨ .
١٠. عزت قرني. العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، الكويت -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٩.
١١. علي محمد محمد الصَّلَاب . الحريات من القرآن الكريم حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والحريات الشخصية ، دار ابن حزم. سنة ٢٠١٣ م.
١٢. عمارة بن رمضان وصالح الطرابلسي. دليل المدرّس في التّربية على حقوق الإنسان. المعهد العربي لحقوق الإنسان. ٢٠٠١ م.
١٣. عمر محمد التومي الشيباني . من أسس التربية الإسلامية، منشورات الجامعة المفتوحة، ط ٢، ١٩٩٣ م.
١٤. الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٩٣.
١٥. فون هايك فردريك . الطريق إلى العبودية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة.

١٦. محسن عبدالحميد. الإسلام والتنمية الاجتماعية، دار المنارة، السعودية. ط ١، ١٤٠٩ هـ.
١٧. محمد الدرديري. والأقليات المسلمة في الغرب وشروط الاندماج، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٢٠.
١٨. محمد السباعي المرأة بين التبجح والتحجب، الكتاب التاسع من سلسلة البحوث الإسلامية، سنة ١٩٨١
١٩. محمد بن سعود البشر، حرية الرأي في الإسلام والنظم الحديثة دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة الدورة الرابعة، ط ١، ٢٠٠٩.
٢٠. محمد بن سعود البشر، حرية الرأي في الإسلام والنظم الحديثة دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة، ٤٢ الدورة الرابعة، ط ١، ٢٠٠٩.
٢١. محمد سليم العوا. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة، دار المعارف، سنة ١٩٧٩.
٢٢. يوسف القرضاوي. الوطن والمواطنة في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية القاهرة، مصر: دار الشروق، سنة ٢٠١٠.

ثانياً المراجع الأجنبية:

١. Atif Munawar . [10 Most Racist European Countries towards Muslims](https://www.insidermonkey.com) .
<https://www.insidermonkey.com>
٢. Thomas Hobbes, Leviathan, in William Bernstein (NY: Holt, 1969
٣. w: Aristo, Politics, in William Bernstein, Great Political Thinker (NY: Holt, Rinehart, and Winston, 1969
- ثالثاً: المعاجم والموسوعات:

١. ابن منظور(محمد بن مكرم بن منظور) (٧١١هـ). لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ١.
٢. الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر). مختار الصحاح، تحقق محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م، ط ١، ج ١.

رابعاً: المواقع الإلكترونية (الإنترنت):

١. جريدة القدس، عدد ٢٩٥٤، ٩ تشرين الثاني، ١٩٩٨ <https://alquds.com/ar>
٢. خالد عبدالله . حرية الرأي في الإسلام. مؤسسة أفاق، ٢ نوفمبر، ٢٠١٩. / <https://awi-iq.com/>

٣. صفات سلامة . المسلمون في الغرب.. بين الرغبة في التعايش وتحديات الاندماج، الشرق الأوسط

٢٨ يونيو ٢٠١١ العدد 11900

<https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=628658&issueno=11900>

٤. لبنى بن البوعزاوي . الفلسفة والعلوم الإنسانية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ٥

أكتوبر ٢٠٢١. <https://www.mominoun.com>

خامسا: الدوريات:

١. أحمد إدريس الطعان، فلسفة الحجاب مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٤٠، العدد الرابع ٢٠١١، ٢٧.
٢. رحاب زيد علي سالم. ٢٠٢١. الحرية في المجتمعات الغربية والعربية. مجلة جامعة المنوفية كلية الآداب، مج. ٣٢، ع. ١٢٤، ج ٣.
٣. سرير، ميلود. الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف، مجلة الحقيقة، الكويت، العدد الثالث، ديسمبر ٢٠٠٣.
٤. عبد المجيد النجار. المسلمون في أوروبا، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. العدد: ١١-١٢ رجب ١٤٢٩ هـ.
٥. عبد المحسن بن حضا، مفهوم الحرية في التربية الإسلامية، مجلة كلية الآداب جامعة بنها، مجلد ٢٣، ج ١، يوليو، ٢٠١٠.
٦. لؤي صافي. مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، مجلد ٨ عدد ٣١ - ٣٢ (٢٠٠٣).
٧. مجلة موارد، حرية التعبير، منظمة العفو الدولية، برنامج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ٤١ عدد ١٦، ربيع ٢٠١١.
٨. محمد المساوي. مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر، تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مج. ٣، العدد ١٠ (٣٠ سبتمبر/أيلول ٢٠١٤).
٩. مصطفى المحقق الداماد. حقوق الإنسان. رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب، مجلة التوحيد/ العدد ٨٥ لسنة ١٩٩٦ م.
١٠. نيفين عبد المنعم مسعد، صناعة الكراهية في العلاقات العربية الأمريكية، (مجموعة مؤلفين)، تحرير أحمد يوسف أحمد وممدوح حمزة، مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، سنة ٢٠٠٣.



مجلة جامعة خاتم المرسلين العالمية

نوازل الطهارة في ظل إجراءات الاحتلال مسائل في نواقض الوضوء، وطهارة المكان والثوب والبدن

الباحث الأول: خليل عطية محمد غزّاوي
باحث في برنامج دكتوراة الفقه وأصوله
جامعة القدس / فلسطين
Khaleele Atiya Mohammad Ghazzawi
khatgh890@gmail.com

الباحث الثاني: أ.د. محمد مطلق محمد عسّاف
بروفيسور في الفقه وأصوله
ومنسّق برنامج دكتوراة الفقه وأصوله
جامعة القدس / فلسطين
Mohammad Motlaq Assaf
m.assaf@staff.alquds.edu



تاريخ استلام البحث: ٢٠٢٤/٧/١٤ م

تاريخ انتهاء التحكيم: ٢٠٢٤/٨/٢٠ م

المخلص:

يعمد المحتل الإسرائيلي منذ وطئت قدماه أرض المسرى التضييق على أهلها، والتثغيص عليهم بكافة مجالات الحياة؛ فكان لهذه الإجراءات الأثر الواضح في إحداث أمور لها تأثير على أداء العبادة، بشكل عام، والطهارة بشكل خاص؛ كالممارسات التي تتسبب في تحجيس الثوب أو المكان أو البدن، والتي بطبيعتها تؤثر على أداء الصلاة.

فجاءت هذه الدراسة المعنونة بـ: (نوازل الطهارة في ظل الاحتلال - مسائل في نواقض الوضوء، وطهارة المكان والثوب والبدن) لتبين المقصود بنوازل الطهارة، وتذكر بعض المسائل التي يتعرض لها الفلسطينيون مما يخص الدراسة؛ كمسألة وقوع النجاسة من لعاب الكلب على ملابس الأسير وعدم إمكانية التطهر منها، ومسألة نقض الوضوء من عدمه بلمس المرأة بسبب الزحام على الحواجز، أو على بوابات المسجد الأقصى. وتبرز أهمية الدراسة في توضيحها للحكم الشرعي لتلك النوازل، إذ لا تكاد تخلو منطقة في الوطن الحبيب إلا ويتعرض أهلها لمثلها.

وقد انتهج الباحثان المنهج الوصفي؛ منتبحين آراء العلماء في أصول المسائل السابقة، وأدلتهم، ثم تحليلها، والترجيح بينها؛ للوصول إلى نتائج الدراسة، ومن أبرزها: صحة صلاة من تجس ثوبه، ولم يستطع تطهيره، مع عدم وجوب إعادتها، وعدم انتقاد وضوء من مسّت يده يد امرأة أجنبية في حال الزحام على بوابات الأقصى، أو على الحواجز.

ومن أبرز التوصيات التي توصي بها عدم تأخير الصلاة عن موعدها، فلا يعني وجود نجاسة على الثوب أو البدن أو المكان جواز تأخير الصلاة، أو تركها؛ وتوصي كذلك بالعمل على الوصول للمسجد الأقصى والصلاة فيه، وعدم التراجع لأي مصلى آخر في حال المنع ولو كلف ذلك الصلاة في المكان الذي توجد فيه نجاسة.

كلمات مفتاحية: النوازل، طهارة الثوب، طهارة المكان، طهارة البدن، نواقض الوضوء.

Abstract:

Since the Israeli occupation first set foot on the land of Al-Aqsa, it has consistently imposed restrictions on its people, causing hardship in all aspects of life. These measures have had a clear impact on religious practices, particularly on issues of purity, which naturally affect the performance of prayer. For example, certain practices lead to the contamination of clothing, places, or the body, which in turn influences the ability to perform prayer properly.

This study, titled Contemporary Issues of Purity under Occupation Measures: Matters Related to Ablution Nullifiers, and the Purity of Clothing, Places, and the Body, aims to clarify the concept of contemporary issues related to purity. It discusses specific challenges faced by Palestinians, such as the contamination of a prisoner's clothing with dog saliva and the inability to purify it, as well as whether ablution is invalidated by touching a woman due to overcrowding at checkpoints or the gates of Al-Aqsa Mosque.

The importance of the study lies in its clarification of the Islamic rulings regarding these issues, given that almost every region in the beloved homeland is subject to similar challenges. The researchers employed a descriptive approach, tracing scholars' opinions on the fundamental issues mentioned, analyzing them, and weighing them against each other to reach the study's conclusions.

Key findings include the validity of prayer when one's clothing is contaminated and cannot be purified, without the obligation to repeat the prayer, and that ablution is not invalidated by touching a non-mahram woman in cases of overcrowding at the gates of Al-Aqsa or at checkpoints.

The study strongly recommends not delaying prayer beyond its appointed time; the presence of impurity on clothing, the body, or a place does not justify delaying or abandoning prayer. It also advises striving to reach Al-Aqsa Mosque for prayer, without retreating to another place of worship if access is denied, even if this means praying in a place with impurities.

Keywords: contemporary issues, purity of clothing, purity of place, purity of the body, ablution nullifiers.

المقدمة:

الحمد لله العزيز الحميد، ذي العرش المجيد، الفَعَّال لما يريد، مالك الملك، ذي الجلال والإكرام، والعزِّ والإِنعام. والصَّلَاة والسَّلَام على النَّبِيِّ الأَمِين، المبعوث بالحقِّ بشيراً ونذيراً، وسراجاً مضيئاً، وقمرًا منيرًا، وبعد. فإنَّ أهل فلسطين يرزحون تحت الاحتلال منذ ما يزيد عن سبعين سنة، يتعرضون خلالها لأصناف التَّضييق في شتى جوانب الحياة، وعلى رأسها التَّضييق في مسائل العبادة؛ ومن الأمثلة على ذلك؛ المنع من الوصول للمسجد الأقصى، وإقامة الحواجز التي من شأنها تأخير المصلِّين عن أداء صلواتهم وحرمانهم من أدائها في الوقت، ومنعهم من أداء الطَّهارة كما ينبغي، غير التَّفتيشات التي كثيرًا ما تؤدِّي لنجاسة الثَّياب، بحيث لا يُتمكَّن غسلها، خاصَّة في حال الأسر.

وإنَّنا إذ نقدِّم هذه الدِّراسة نسأل الله العليَّ القدير أن يعجِّل زوال الاحتلال، وزوال الغمَّة.

أهمية الدِّراسة:

إنَّ أوَّل غايات الشَّريعة الإسلاميَّة، حفظ الدِّين، وذلك لا يكون بدون أداء العبادة التي يجب أن تتمَّ بالشَّكل الذي شرعه الله - تعالى -، فالعبادة وتحديدًا الرُّكن الثاني منها لا تصحُّ بدون الطَّهارة. والملاحظ أنَّ الأحداث والنَّوازل التي يتعرَّض لها أهل فلسطين من تضييق على الحواجز، أو أسر يصعب معه التَّطهُّر من النَّجاسات، تلزم أن يكون هناك دراسة تبين حكم الطَّهارة في هذه الحالات، كما تبين الحلَّ في حال تعدُّر حصولها.

وعليه فإنَّ هذه الدِّراسة تسعى لتوضيح الأحكام الشَّريعية المتعلِّقة بهذه النَّوازل؛ حتَّى يتمَّ المسلم عبادته على بصيرة، دون تقصير ولا تهاون، ودون عنت ولا تشديد.

أسباب اختيار الدِّراسة:

توضيح الأحكام المتعلِّقة بنوازل الطَّهارة النَّاتجة عن إجراءات الاحتلال. بيان سماحة الإسلام ويسره فيما يتعلَّق بأداء الطَّهارة. التَّأكيد على أهمِّيَّة الطَّهارة كشرط لصحَّة الصَّلَاة. حلُّ الإشكاليَّات التي تبقى عالقة في ذهن كثير من النَّاس فيما يتعلَّق بنوازل الطَّهارة. المذكورة، فيتمَّ المكلف عبادته على بصيرة واطمئنان.

مشكلة الدراسة:

إنّ هذه الدِّراسة توضح كيفيَّة الطَّهارة في ظلِّ الطُّروف التي يفرضها الاحتلال، وعليه فإنها تسعى للإجابة عن الأسئلة التَّالية:

أسئلة الدراسة:

ما المقصود بنوازل الطَّهارة في ظلِّ الاحتلال؟
هل تجوز الصَّلَاة في المكان الذي يوجد فيه نجاسة كونه أقرب نقطة للمسجد الأقصى يستطيع المصلِّي الوصول إليها، وكذلك على الحواجز في حال وجود النَّجاسة ويخشى من فوات الوقت؟
هل تجوز الصَّلَاة بالنَّجاسة لمن تعرض لها ولم يستطع إزالتها؟
هل ينقض وضوء المقاوم المصاب بسبب نزول الدَّم، وكذلك هل ينقض وضوء من مسَّت يده يد امرأة أجنبية بسبب الاكتظاظ على الحواجز، أو على أبواب الأقصى؟

أهداف الدراسة:

تسعى الدِّراسة لتحقيق الأهداف التَّالية:
توضيح المقصود بنوازل الطَّهارة في ظل الاحتلال.
بيان حكم الصَّلَاة في المكان الذي يوجد فيه نجاسة كونه أقرب مكان للمسجد الأقصى يستطيع المصلِّي الوصول إليه، وكذلك على الحواجز في حال وجود النَّجاسة ويخشى من فوات الوقت.
بيان حكم من تعرَّض للنَّجاسة ولم يستطع إزالتها.
بيان نقض الوضوء من عدمه بسبب نزول الدَّم للمقاوم، وكذلك لمن مسَّت يده يد امرأة أجنبية بسبب الاكتظاظ على الحواجز، أو على أبواب الأقصى.

الدِّراسات السَّابقة:

لقد عكف الباحثان على العديد من الدِّراسات التي تعينهما في بحثهما؛ ومنها:
دراسة بعنوان: فقه القضايا المعاصرة في العبادات، لعبد الله بن بكر بن عبد الله أبو زيد، وهي عبارة عن أطروحة لنيل درجة الدُّكتوراة، من جامعة محمَّد بن سعود الإسلاميَّة، سنة ١٤٢٦هـ، وقد تحدّثت عن العديد من القضايا المعاصرة في العبادات، كتكرير مياه الصَّرف الصَّحِّي، وأداء الصَّلَاة في المطارات، والزَّكاة عن طريق الجمعيات الخيريَّة، والحجِّ في ظلِّ الطُّروف الحاليَّة، والاستفادة من الوسائل العلميَّة في موعد الفجر والمغرب في رمضان.
إلا أنَّها، ورغم ثرائها، لم تتحدّث عن مفهوم النَّوازل، كما أنَّها لم تعالج مسائل نوازل الطَّهارة في ظل الاحتلال، وهذا الأمر الذي سعت دراستنا لمعالجته.

دراسة بعنوان: أحكام الأسرى في سجون الاحتلال الإسرائيلي - دراسة فقهية مقارنة، للباحث نائل إسماعيل محمّد رمضان، وهي عبارة عن رسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة القدس، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م؛ وتحدثت عن الأسرى ومفهوم الأسير وحقوقه في الفقه الإسلامي، وذكرت العديد من المسائل الفقهية المتعلقة بالأسرى في شتى جوانب الفقه، ومنها جانب العبادات.

ورغم استفادتنا منها؛ حيث إنّ بعض مسائلها في صلب دراستنا إلا أنّه يمكن القول إنّ بينهما عموم وخصوص وجهي، فهذه الدراسة متخصصة في مسائل الفقه المتعلقة بالأسرى لتعمّ جوانب الفقه المختلفة المتعلقة بهم، بينما دراستنا تختص في مسائل الطهارة لتعمّ المجتمع الذي يزرع تحت الاحتلال ويتعرض لحوادثه المختلفة.

دراسة بعنوان: مباحث في فقه العبادات ومسائلها المعاصرة، لحسين عبد الغني أبو غدة، إدارة النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود - الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، حيث تحدّثت عن مسائل العبادات المتعلقة بحياة الناس بشكل عام والمعاصرة بشكل خاصّ، ومن ذلك الرخص في الطهارة والصلاة والصيام، وتحدّثت كذلك عن يسر الدين وسماحته، وأمحت إلى القواعد الفقهية المتعلقة بالتيسير.

إلا أنّها لم تتحدّث عن النوازل لا في مفهومها، ولا ما يتعلّق بها من مسائل الطهارة في ظلّ الاحتلال، وهذا الذي اجتمهنا أن نغطّيه في دراستنا.

الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (القضايا المعاصرة في فقه العبادات)، وزارة التّعليم العالي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، وقد صدرت الطبعة الأولى منها سنة ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. وتحدّثت عن الكثير من النوازل الفقهية المتعلقة بالعبادات، منها حكم التّطهّر بالماء المكرر، وبيخار الماء، وحكم الجمعة والجماعة للطبيب المناوب ورجال الأمن، كما تحدّثت عن العديد من النوازل المتعلقة بالعبادات، ومع خصوبة هذه الدراسة إلا أنّها لا تختصّ بالنوازل المتعلقة بالاحتلال.

دراسة بعنوان: المسجد الأقصى وأحكامه الفقهية، للباحث ماجد إبراهيم عبد العزيز الخروبي، وهي عبارة عن دراسة لنيل درجة الماجستير في الفقه والتّشريع، جامعة القدس، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م؛ وتحدثت عن فضائل المسجد الأقصى المبارك، وعن العديد من أحكامه الفقهية، وعن بعض النوازل المتعلقة به، كالصلاة على أبوابه، إلا أنّها تخصصت في المسجد الأقصى فلم تتحدّث عن نوازل الطهارة في ظلّ الاحتلال بشكل عام، في حين أنّ دراستنا موضوعها نوازل الطهارة بشكل عام سواء كان ذلك متعلّق بالمسجد الأقصى أم لا.

محدّدات الدّراسة:

تختصّ الدّراسة بمسائل الطّهارة التي يبدوا تأثير الاحتلال الإسرائيلي على أدائها بشكل جليّ، وهذا ينطبق على كلّ المسائل المشابهة التي لها ذات الطّروف.

منهج الدّراسة وإجراءاتها:

لقد أتبع الباحثان في دراستهما المنهج الوصفي التّحليلي، حيث قاما بالإجراءات التّالية:

استقراء مسائل الطّهارة المتعلّقة بالدّراسة والتي يبدوا تأثير إجراءات الاحتلال على أدائها بشكل جلي، واختار بعضها منها لتكون موضوع هذه الدّراسة.

تتبع المسائل العامّة التي يمكن أن تندرج تحتها هذه المسائل الفرعيّة، كأحكام طهارة الثّوب والمكان والبدن، ونقض الوضوء بلمس المرأة الأجنبيّة ونزول الدّم.

تتبع أقوال العلماء في أصول المسائل السّابقة، وتحديدًا المذاهب الفقهيّة الأربعة، وتحليلها، وبيان أدلّتهم، والتّرجيح بينها، وبيان مدى قياس مسائل الدّراسة عليها، مع مراعاة الضّرورة ورفع الحرج.

خطّة الدّراسة:

تمّ تقسيم الدّراسة إلى مقدّمة وثلاثة مباحث، وخاتمة؛ على النّحو التّالي:

المبحث الأوّل: بيان مفهوم نوازل الطّهارة

المطلب الأوّل: مفهوم النّوازل لغة واصطلاحًا

المطلب الثّاني: نوازل الطّهارة، وأنواعها

المبحث الثّاني: نوازل تتعلّق بطهارة المكان والثّوب والبدن

المبحث الثّالث: نوازل تتعلّق بنقض الوضوء.

المبحث الأول: بيان مفهوم نوازل الطهارة

يتم في هذا المبحث التعريف بالنوازل بشكل عام، ونوازل الطهارة بشكل خاص، كما يتم تعريف الطهارة وبيان حكمها، وأنواعها.

المطلب الأول: مفهوم النوازل لغة واصطلاحاً

النوازل لغة: جمع نازلة، وهي من الفعل الثلاثي: نَزَلَ، وله في اللغة العديد من الاستعمالات والتصرفات؛ حيث يطلق على الحلول، وعلى مكان النزول، وعلى الهبوط من علوّ.

والنوازل هي الشدائد تنزل بالقوم. ويمكن القول كذلك إنّها الرّحمت تنزل على القوم^١.

وكُلّها تنطبق على المعنى المقصود في كلمة (نوازل)، إلا أنّ أكثر استخداماتها كان بمعنى الحادثة التي تنزل بالأمة، فمن هذه الاستعمالات ما ذكره الجصاص الحنفي في فصوله من أنّ الخلفاء كانوا إذا نزلت بالمسلمين نازلة سألوا عمّا إذا كان هناك خبراً عن الرسول ﷺ يتعلّق بها^٢، ومن ذلك ما ذكره الإشبيلي المالكي من جواز تسعير السلع على المحتكر في حال نزلت بالمسلمين نازلة وهمّ برفع الأسعار^٣، ومنها ما بيّنه الشافعي في العديد من مسأله؛ منها: أنّ القنوت لا يكون إلاّ بالفجر إلاّ أن تنزل بالمسلمين نازلة فيكون بغيره من الصلوات^٤، وحكم بالإباحة للحاكم أن يهادن العدو إذا نزلت بهم نازلة، بشروط معيّنة^٥، وما ذكره الفراء الحنبلي في وجوب اجتهاد الحاكم في النوازل التي لم يرد فيها نصّ^٦.

^١ ابن منظور، محمّد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، ١١/٦٥٦-٦٥٩، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

^٢ الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرّازي، الفصول في الأصول، ٣/١٤١، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

^٣ الإشبيلي، القاضي محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، المسالك في شرح مؤطأ مالك، ٦/١٢٥، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

^٤ الشافعي، أبو عبد الله محمّد بن إدريس، الأم، ١/٢٣٦، دار الفكر - بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

^٥ المرجع السابق، ٤/٢٠٠.

^٦ الفراء، القاضي أبو يعلى، محمّد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المبارك، ٢/٥٣٠، ب: دار نشر، ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

النَّوْزَل اصطلاحًا: لم نعثر في كتب العلماء المتقدمين على تعريف للنَّوْزَل، سوى ما نقله الدُّكتور محمَّد يسري إبراهيم عن ابن عابدين، قوله في تعريف النَّوْزَل أنَّها: "مسائل سئل المشايخ المجتهدون في المذهب ولم يجدوا فيها نصًّا فأفتوا فيها تخريجًا"^١.

والَّذي يبدو لنا عدم صحَّة القول بأنَّ هذا تعريف للنَّوْزَل، وإنَّما هو وصف وشرح لمفهوم مسائل النَّوْزَل؛ ففي حديثه عن الفقه الحنفي والفتاوى التي جمعت في كتبهم كالنَّوَادِر والزِّيادات، ذكر نوعًا آخر من مسائل الفقه، وهي مسائل النَّوْزَل الَّتِي قال فيها: "ومسائل النَّوْزَل سئل عنها المشايخ المجتهدون في المذهب ولم يجدوا فيها نصًّا فأفتوا فيها تخريجًا"^٢.

وأما العلماء المتأخِّرون قد عرفوها، وأسهبوا في الحديث عنها، وقد اختار الباحثان منها تعريف الغفيلي الَّذي ينصُّ على أنَّها: "الحادثة الجديدة الَّتِي تتطلَّب حكمًا شرعيًّا"^٣.

المطلب الثاني: نوازل الطَّهارة، وأنواعها

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ النَّوْزَل الحديثة الَّتِي تحتاج إلى بيان رأي الشَّارع فيها كثيرة جدًّا، منها ما يتعلَّق بالعبادات، ومنها ما يتعلَّق بالمعاملات؛ وفي هذا المطلب يتمُّ التَّعريف بالمقصود بنوازل الطَّهارة؛ إذ هي جزء مهمٌّ وشرط أساسيٌّ لاستباحة أكثر من عبادة، وأولها الصَّلَاة.

الفرع الأوَّل: المقصود بنوازل الطَّهارة

لمعرفة المقصود من نوازل الطَّهارة لا بد من معرفة كل مصطلح على حدة، وقد تمَّ في الفرع السَّابق التَّعريف بمفهوم نوازل، وهنا يتمُّ التَّعريف بمفهوم الطَّهارة، ثمَّ ربط المصطلحين لإعطاء تعريف واضح لهذا المفهوم.

الطَّهارة لغة: الطَّهْر نقيض النَّجاسة، ونقيض الحيض، يقال: تطهَّرت المرأة إذا اغتسلت من الحيض. والماء الطَّهْر هو الماء الطَّاهر المطَّهر، بمعنى يصلح للوضوء والاعتسال. وأمَّا الطَّهْر فهو فعل التَّطهَّر^٤.

الطَّهارة اصطلاحًا: جاء في الطَّهارة عدة تعريفات اصطلاحية؛ منها ما يبيِّن أنَّها النَّظافة والتَّطهير والتَّنظيف، وأنَّها تحدث باستمرار^١، إلَّا أنَّه يؤخذ على هذه التَّعريفات أنَّه لا يشترط في النَّظافة أن تكون طهارة، فقد

^١ إبراهيم، محمَّد يسري، فقه النَّوْزَل للأقليات المسلمة تأصيلًا وتطبيقًا، ٣٢/١، دار اليسر - القاهرة، ط٢، ٥١٤٣٣ - ٢٠١٢م.

^٢ ابن عابدين، محمَّد أمين، حاشية رد المحتار، على الدرِّ المختار: شرح تنوير الأبصار، ٥٠/١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط٢، ٥١٣٨٦ - ١٩٦٦م.

^٣ الغفيلي، عبد الله بن منصور، نوازل الرُّكاة - دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الرُّكاة، ص: ٢٦، دار الميمان للنشر والتَّوزيع - الرياض، ط١، ٥١٤٣٠ - ٢٠٠٩م.

^٤ ابن منظور، لسان العرب، ٥٠٤/٤ - ٥٠٥.

يكون جسم الإنسان نظيفًا لكنه محدث؛ فهو بهذه الحالة مفتقر للطهارة الحكمية، كما أن ذكر كلمة التطهير مشتقة من كلمة الطهارة التي لا ينبغي أن تكون.

وبعضها ذكرت أن الطهارة هي: "إزالة المانع من الصلاة أو ما في معناها، بغض النظر عن جنس المانع أكان حسيًا أم معنويًا"^٢. ويؤخذ على هذه التعريفات أن الطهارة كما أنّها تجب للصلاة وما في معناها، - ولربما قصد بذلك الطواف -، تجب كذلك للمكوث في المسجد، وتجب للمس المصحف على ما ذهب إليه جمهور الفقهاء^٣.

وبعضها بينت أن الطهارة عبارة عن "رفع الحدث وما في معناه، وإزالة الخبث"^٤، لكنّها لم تذكر ما في معنى الخبث، وهي بذلك لا تعطي المعنى الدقيق للطهارة، فلو أضافت كلمة ما في معناها لكان أقوى وأدق.

أمّا التعريف الذي يرى الباحثان أنّه جامع مانع: "رُفِعَ حَدَثٌ أَوْ إِزَالَةُ نَجَسٍ أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُمَا"^٥. وهو لابن حجر الهيتمي؛ إذ يبيّن أنّ رفع الحدث كما يكون بالماء يكون بالتيمّم، ويدل ذلك على إزالة النجس^٦.

وعليه تُعرّف نوازل الطهارة بأنّها: (الحوادث الجديدة المتعلقة برفع حدثٍ أو إزالة نجسٍ أو ما في معناهما والتي تتطلب حكمًا شرعيًا).

١ الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٣/١، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ

٢ العسكري، شهاب الدين أحمد الحنبلي، المنهج الصحيح في الجمع بين ما في المقنع والتتقيح، تحقيق: عبد الكريم بن محمّد بن عبد الله العميريني، ١٠٦/١، مكتبة أهل الأثر، دار أسفار- الكويت، ط١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م. الحطّاب الرُّعيني، محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن الطّرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ٤٣/١، دار الفكر - بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. البابرّي، أكمل الدّين، محمّد بن محمّد بن محمّد، العناية شرح الهداية، ١٢/١، دار الفكر - بيروت، ط١، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٣ السرخسي، المبسوط، ١٩٥/٣. الحطّاب الرُّعيني، مواهب الجليل، ٣٠٣/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٣٨٤/١. ابن القيم، الكافي، ١٣٥/١.

٤ أبو الخيل، محمّد بن عبد الله آل حسين، شرح زاد المستنقع، ص: ٦، المطبعة السلفية ومكتبتها - القاهرة، ط١، ١٩٦١م.

٥ الهيتمي، أحمد بن محمّد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٦٣/١، المكتبة التجاريّة الكبرى - مصر، ب: ط١، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م.

٦ المرجع السابق، ٦٣/١.

الفرع الثاني: أقسام الطهارة

قسّم العلماء الطهارة إلى قسمين؛ طهارة معنوية وأخرى حسية، فالمعنوية هي طهارة القلوب، والحسية الطهارة التي تتراد للصلاة^١، وهي المراد بها في هذه الدراسة. وتنقسم الطهارة الحسية إلى قسمين، هما الطهارة الحكيمة، والطهارة الحقيقية.

وتفصيلهما على النحو التالي^٢:

الطهارة الحكيمة: وهي الطهارة من الحدث، وتنقسم ثلاثة أنواع^٣:

الوضوء، ويكون من الحدث الأصغر، وهي المعروفة بنواقض الوضوء، كخروج شيء من السبيلين^٤. ويدل عليه قوله - تعالى -: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}٥.

الاعتسال، ويكون من الحدث الأكبر، وهو ما يوجب الغسل؛ حيث اتفق العلماء على وجوب الغسل من الجنابة، ومن الحيض، ومن النفاس^٦.

ويستدل على الطهارة من الحدث الأكبر بجملة من الأدلة، منها الآية المذكورة آنفاً، ومنها أن فاطمة بنت أبي حبيش، قالت للنبي ﷺ: إني أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: (لا، إن ذلك عرق، ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي وصلّي)٧.

وقد سميت طهارة حكيمة لأنه لا يعقل لها محل سوى التعبد، وهذا يفسر افتقارها للنية، إذ بدونها لا تعتبر طهارة، حتى لو تمّ الاعتسال من الحدث الأكبر، أو الوضوء من الحدث الأصغر^٨.

^١ السّدّان، صالح بن غانم بن عبد الله، رسالة في الفقه الميسر، ص: ١٤، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ.

^٢ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٣/١.

^٣ المرجع السابق، ٣/١.

^٤ المرجع السابق ٢٤/١. الحطّاب الرّعيني، محمّد بن محمّد بن عبد الرّحمن الطّرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ٢٩١/١، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. الشّافعي، الأم، ٣١/١. ابن قدامة المقدسي، موقّق الدّين عبد الله بن أحمد بن محمّد، الكافي في فقه الإمام أحمد ٨١/١، دار الكتب العلميّة - القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

^٥ سورة المائدة، آية: ٦.

^٦ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٣٥/١. الحطّاب الرّعيني، مواهب الجليل، ٣١١/١. الشّيرازي، المهذب، ٦١/١. ابن قدامة، الكافي، ١٠٤/١-١١٠.

^٧ البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا. الحيض، إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، ١٢٤/١، ج: ٣١٩، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، ط٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

^٨ المروزي، منصور بن محمّد بن عبد الجبّار السّمعاني، الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشّافعي وأبي حنيفة، تحقيق: نايف بن نافع العمري، ٧٠/١، دار المنار - القاهرة.

التَّيْمُّم: وهو في اللغة القصد، وهي بدل عن أمِّ وأُمَّم، والتَّيْمُّم الوضوء بالتراب^١.

وأما تعريفه اصطلاحاً فقد عرّفه الكاساني بقوله: "استعمال الصَّعيد في عضوين مخصوصين على قصد التَّطهير بشرائط مخصوصة"^٢.

الطَّهارة الحقيقيّة: وهي الطَّهارة من النَّجاسات القائمة، كالنَّجاسة الّتي تكون على الثُّوب أو الجسم أو المكان^٣.

المبحث الثاني: نوازل تتعلّق بطهارة المكان والثوب والبدن

هناك العديد من الحوادث الّتي تتسبّب في فقدان الطَّهارة، سواء كان ذلك متعلّقاً بالثُّوب أو البدن أو المكان؛ ممّا يؤثّر قد يؤثّر على صحّة العبادة، فمن هذه المسائل:

المسألة الأولى: إذا اضطرَّ للصَّلاة عند الحاجز، وفي ظنّه أنّ المكان غير طاهر.

صورة المسألة: يعاني المسافرون بين القرى والمدن الفلسطينيّة من التَّعطيل الحاصل بفعل الحواجز الإسرائيليّة، ممّا يضطرهم في كثير من الأحيان للصَّلاة في مكانهم، في حال استطاعوا ذلك، إلا أنّ المشكلة تكمن في عدم الوثوق بطهارة المكان، فهل تجوز الصَّلاة على الحاجز عند ظنّ النَّجاسة في المكان.

من المعلوم أنّ الطَّهارة شرط من شروط صحّة الصَّلاة^٤، وذلك لقوله تعالى: {وَتَيَّابَك فَطَهَّرَ}٥. فإذا كان تطهير الثُّوب واجباً فتطهير البدن أولى^٦. ولقوله تعالى: {وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَاللَّقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ}٧، فإذا كان المقصود من تطهيره من المشركين، فإنّ تطهيره من النَّجاسات أولى^٨. ولقول النَّبي ﷺ لأسماء في دم الحيض:

^١ ابن منظور، لسان العرب، ٢٣/١٣-٢٤.

^٢ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٤٥/١.

^٣ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٦٠/١. الطَّيار، عبد الله بن محمّد، وعبد الله بن محمّد المطلق، ومحمّد بن إبراهيم الموسى، الفقه الميسّر، ١٦/١، مدار الوطن للنشر - الرِّياض، ط ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

^٤ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ١١٤/١. الدسوقي، محمّد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشَّرح الكبير، ٢٠١/١، دار الفكر - بيروت. الشَّافعي، الأم، ١١٢/١. ابن قدامة، الكافي، ٢٢٠/١.

^٥ سورة المدثر، آية: ٤.

^٦ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ١١٤/١.

^٧ سورة الحجّ، آية: ٢٦.

^٨ الماوردي، علي بن محمّد بن محمّد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشَّافعي، تحقيق: علي محمّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ٢٤١/٢، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

حتّيه، ثمّ اقرصيه، ثمّ اغسله، وصلّي فيه) ١. فدللّ الحديث على وجوب تنظيف الثّوب من النّجاسة قبل الصّلاة فيه ٢.

هذا من ناحية الأصل، إلا أنّ المسألة هنا فيها نظر من ناحيتين؛ الأولى: هي ظنّ النّجاسة، وعدم تيقّنها. والثّانية: هي عدم استطاعة الصّلاة في غير هذا الموضع إلاّ أن يؤخّرها عن وقتها، فهل يصلّي في المكان الذي يظنّ وجود النّجاسة فيه، أم يؤخر الصّلاة عن وقتها؟

لبيان حكم المسألة؛ لا بد من بيان أقوال الفقهاء اشتراط طهارة المكان، ثم حكم الصلاة فيه في حال الشك بوجود النجاسة؛ وبذلك تتفرع إلى فرعين؛ على النحو التّالي:

الفرع الأوّل: أقوال الفقهاء في اشتراط طهارة المكان

اتفق الفقهاء على اشتراط طهارة المكان، وعدم جواز الصّلاة في المكان متيقن النّجاسة ٣. إلاّ أنّهم اختلفوا في تحديد ذلك المكان على أربعة أقوال؛ وهي على النّحو التّالي:

القول الأوّل: المكان المقصود بالطّهارة هو الموضع الذي تقع عليه أعضاء الصّلاة، وأمّا ما يقابل صدره وبطنه مما لا يلمس الأرض فيشترط عدم إصابة ثوبه لها إن كان فيه نجاسة، وهذا قول الجمهور من الشّافعية والحنابلة ٤.

القول الثّاني: هو موضع القدم وموضع السّجود في أصحّ الروايتين عن أبي حنيفة وهو قول محمّد وأبي يوسف ١.

١ أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السّجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمّد كامل قره بللي، ك: الطّهارة، المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيزها، ٢٧١/١، ح: ٣٦٢، دار الرّسالة، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م. التّرمذي، محمّد بن عيسى بن سوّرة بن موسى بن الضّحّاك، سنن التّرمذي، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، وأحمد محمد شاكر، وإبراهيم عطوة، أبواب الطّهارة، ما جاء في غسل دم الحيض من الثّوب، ٢٥٤/١، ح: ١٣٨. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ٢، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م. ذكر التّرمذي أنّ الحديث حسن صحيح. النّسائي، أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الطّهارة، دم الحيض يصيب الثّوب، ١٨٣/١، ح: ٢٨١، الرّسالة - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، الطّهارة، إزالة النّجاسات بالماء دون سائر المانعات، ٣٨/١ - ٣٩، ح: ٣٦. مركز هجر - القاهرة، ط ١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٢ ابن قدامة، الكافي، ١٢١/١.

٣ الكاساني، بدائع الصّنائع، ١١٤/١. الدسوقي، محمّد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشّرح الكبير، ٢٠١/١، دار الفكر - بيروت. الشّافعي، الأم، ١١٢/١. ابن قدامة، الكافي، ٢٢٠/١.

٤ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٦٤/٢. ابن قدامة، المغني، ٤٦٥/٢.

القول الثالث: إنَّ الموقع المشترط فيه الطَّهارة هو موضع القدمين أثناء الوقوف، وهذه إحدى الروايتين عن أبي حنيفة^٢.

القول الرَّابِع: هو فقط ما تمسَّه أعضاء المصلِّي عند أدائه للصَّلَاة، أمَّا ما كان بين يديه وعند صدره وبين قدميه فلا يشترط طهارته، وهذا قول المالكية^٣.

الأدلة ومناقشتها: يلاحظ أنهم اختلفوا في مفهوم مكان الصلاة، وذلك بناءً على المكان الذي تلمسه أعضاء المصلِّي عند أدائه لها، ولمَّا كان وضع اليدين والرُّكبتين على الأرض ليس فرضاً عند الحنفيَّة لم يشترطوا الطَّهارة في مكان وضعهما^٤. في حين اتفقت المذاهب الأخرى على اشتراط الطَّهارة مكان ما تحطُّ عليه الأعضاء مع اختلافهم في حال لمس الثوب للنَّجاسة من عدمه في حال كان مقابل الصَّدر مثلاً، وذلك أنَّ الشَّافعيَّة والحنابلة اعتبروا ملابس المصلِّي كجسده بحكم ملاصقتها له^٥، بينما المالكيَّة اعتبروها كحكم الثوب الذي يفرشه المصلي على الأرض؛ فيفصل بينه وبينها، وعليه يجوز عندهم أن يضع كفه بين يديه وبين النَّجاسة مثلاً^٦. وقد ردَّ الشَّافعيَّة على الحنفيَّة بقولهم: "ولأنَّ كلَّ طهارةٍ وجب اعتبارها في القدمين وجب اعتبارها في الكفَّين كالنَّجاسة والحدث، ولأنَّه محلُّ نجسٍ يلاقي بدن المصلِّي فوجب أن تبطل صلاته كالقدمين"^٧.

الرأي الرَّاجح: الذي يبدو لنا رجحان رأي الشَّافعيَّة والحنابلة في أنَّ المكان المقصود بالطَّهارة هو الموضع الَّذي تقع عليه أعضاء الصَّلَاة، وأمَّا ما يقابل صدره وبطنه ممَّا لا يلمس الأرض فيشترط عدم إصابة ثوبه لها إن كان فيه نجاسة، وليس موضع القدمين فقط أو القدمين والجهة فقط، لأنَّ أعضاء الصَّلَاة هي الجهة واليدان والرِّجلان، وليس الرِّجلان فقط، أو الجهة والرِّجلان فقط.

أمَّا قياس المالكيَّة الثَّوب الَّذي يلبسه المصلِّي على الثَّوب الَّذي يفرد على الأرض فهو قاييس مع الفارق؛ فهذا ملبوس وملاصق للجسم وذلك غير ملبوس، بل يمكن اعتبار الثاني جزءاً من مكان الصَّلَاة.

^١ ابن الهمام، فتح القدير، ١٩١/١.

^٢ المرجع السابق، ١٩١/١.

^٣ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ٦٧/١.

^٤ ابن الهمام، فتح القدير، ١٩١/١.

^٥ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٦٤/٢. ابن قدامة، المغني، ٤٦٥/٢.

^٦ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ٦٧/١.

^٧ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٦١/١.

الفرع الثاني: حكم الصلّة في المكان مشكوك النجاسة

تم في الجزء الأول من المسألة نفساً بيان القول في المقصود بطهارة المكان، وهنا يم بيان حكم الصلاة في المكان الذي يشك بوجود نجاسة فيه.

والذي يبدو أنّ الفقهاء قد اتفقوا على صحّة الصلاة في المكان في حال الشكّ في وجود النجاسة؛ وذلك انطلاقاً من قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك) ١، فقد بنى عليها العلماء الكثير الكثير من مسائل الطهارة، منها عدم الحكم بنجاسة الماء الجاري بناء على الشك ٢، وكمسألة من توضع ثم شك هل غسل رجليه أم لا فيحكم بطهارته ٣، والحكم بطهارة التراب إذا شك في طروء نجاسته ٤،

وعليه يميل الباحثان إلى أنّ من تعطلّ على الحاجز فخاف فوات وقت الصلّة فإنّه يصلّي مكانه ولو شكّ في طهارة المكان، مدعّمين رأيهما بالأدلة التالية:

روي عن عمر بن الخطّاب، وعمرو بن العاص أنّهما وردا حوضاً فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: (أترد السّباع حوضكم؟ فقال عمر - رضي الله عنه -: يا صاحب الحوض لا تخبرنا) ٥. وزاد رزين قال: زاد بعض الرّواة في قول عمر - رضي الله عنه: وإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: (لها ما خذت في بطونها، وما بقي فهو لنا

١ الفرّاء، القاضي أبو يعلى، محمّد بن الحسين الفرّاء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المبركي، ١٢٦٧/٤، ط ٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م. ابن نجيم، زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النّعمان، ص: ٤٧، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١ الفرّاء، العدة، ١٢٦٧/٤.

٢ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٧٣/١. ابن قدامة، المغني، ١٤١/١.

٣ الوائلي، محمد بن حمود، بغية المقتصد شرح «بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ٩١/١، دار ابن حزم - بيروت، ط ١، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٤ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٦١/١.

٥ الأصبجي، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك رواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشّار عوّاد معروف ومحمود محمّد خليل، ٢٦/١، ح: ٥٥، مؤسّسة الرّسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م. الدّارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النّعمان، سنن الدّارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللّطيف حرز الله وأحمد برهوم، الطهارة، الماء المتغيّر، ٣٨/١، ح: ٦٢، مؤسّسة الرّسالة - بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م. البيهقي، السنن الكبير، الطهارة، سور سائر الحيوانات سوى الكلب والخنزير، ٢٥٠/٢، ح: ١١٩٨. ذكر ابن عبد الهادي أنّ في إسناد الحديث انقطاع. ابن عبد الهادي، شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التّحقيق في أحاديث التّعليق، تحقيق: سامي بن محمّد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، ٧٥/١، ح: ٥٥، أضواء السّلف - الرّياض، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

طهور وشراب) ١. وذكر الحديث عند ابن ماجة بسنده عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ، سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة، تردها السباع، والكلاب، والحمير، وعن الطهارة منها؟ فقال: (لها ما حملت في بطونها، ولنا ما غير طهور) ٢. إن النصوص السابقة وإن امتازت بالضعف إلا أنها تقوي بعضها، وإن كانت تتحدث عن الماء وعن سور السباع الواردة إليها فإنها تدل على طهارة هذا الماء رغم ما يرد عليه من سور للسباع التي لا يخلوا شيء منه من النجاسة، بل إن هذا الماء ليس ظاهر فحسب، بل هو طهور، بمعنى أنه مطهر لغيره، فيصح لرفع الحدث؛ رغم أن الماء إذا نقص عن القلتين فإنه ينجس إذا وردته النجاسة لحديث النبي ﷺ: (إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسًا ولا بأسًا) ٣. وقد بين النبي ﷺ ذلك عندما سئل عن هذا الماء الذي ترده السباع وذلك في رواية ابن ماجة وأبي داود والترمذي؛ وهذا بيان لمقدار الماء الذي لا ينجس بسور السباع، إلا أن رفض عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إن كان يفيد بجانب منه أن هذا الماء طهور للتخصيص الذي تدعمه رواية الترمذي وابن ماجة وأبي داود، يفيد أيضًا عدم السؤال والبحث عن طهوريته، لتجنب التشديد على النفس، حيث إنهم

١ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وبشير عواد، ك: الطهارة، ب: في المياه، ح: ٥٠٣٢، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط ١.

٢ ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطهارة، الحياض، ١/١٧٣، ح: ٥١٩، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي - مصر. قال ابن الجوزي: أجمعوا على ضعف عبد الرحمن راوي الحديث عن أبي سعيد. وقال محمد بن نصر المروزي: أصحاب الحديث لا يحتجون بحديثه. وقال الطحاوي: حديثه عند أهل العلم بالحديث في النهاية من الضعف. وقال ابن خزيمة: لا يحتج أهل العلم بحديثه؛ لسوء حفظه وضعفه أبو الفيض الغماري. المباركفوري، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ١٨٧/٢، ح: ٤٩١، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند، ط ٣، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م. الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق بن أحمد، الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد)، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي وعدنان علي شلاق، ٢٨٦/١، ح: ٤٩، دار عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤٠٧ - ١٩٨٧م.

٣ الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطهارة، الماء لا ينجسه شيء، ٧٩/١، ح: ٢٥٨، المجلس العلمي - الهند، ط ٢، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م. ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، وآخرون، ٢/٢١١، ح: ٤٦٠٥، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١ - ٢٠٠١م. ابن ماجة، ك: الطهارة، ب: مقدار الماء الذي لا ينجس، ح: ٥١٧. أبو داود، سنن أبي داود، الطهارة، ما ينجس من الماء، ٤٦/١، ح: ٦٢. الترمذي، سنن الترمذي، أبواب المياه، الماء لا ينجسه شيء، ٩٧/١، ح: ٦٧.

يتوضؤون ويشربون من فضلها، ولصعوبة التَّحَرُّز منها ١، كما أنَّه يفيد جواز التَّطَهُّر في الماء الذي طرأ شكٌّ في طهوريته، إذ الأصل فيه أنَّه طاهر ٢.

فالمعنى المستفاد من هذا الدليل في هذه المسألة هو التَّعامل معها بناءً على أصل الطَّهْرِيَّة، وعدم البحث أو السُّؤال بناءً على الشَّكِّ الطَّارِئ، وهذا هو الجامع في مسألة الماء، وكذا في مسألة المكان الذي شكَّ في طرؤه نجاسة عليه.

القاعدة الشَّرعية (اليقين لا يزول بالشَّك) ٣. وأتت بنى الفقهاء عليها الكثير من المسائل؛ منها هذه المسألة، ومنها أنَّ الشَّكَّ بالنَّجاسة لا يُزيل يقين الطَّهارة ٤، وهذه القاعدة مبعثها حديث النَّبِيِّ ﷺ: (إذا كان أحدكم في الصَّلَاة فوجد حركةً في دبره أحدث أو لم يحدث فأشكَل عليه فلا ينصرف حتَّى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا) ٥. وفي ختام هذه المسألة إذا بقي في نفس الشَّخص وجل فيمكنه أن يضع على الأرض ثوبًا يصلي عليه.

المسألة الثانية: حكم الصَّلَاة في المكان الذي يوجد فيه نجاسة، وذلك في حال المنع من الدُّخول للمسجد الأقصى والاضطرار للصَّلَاة في هذا المكان؛ كونه أقرب نقطة للمسجد الأقصى، فهل الأولى الصَّلَاة في ذلك المكان مع التَّيقن بوجود النَّجاسة أو الشَّكِّ في ذلك أم الابتعاد عن المسجد؟

صورة المسألة: من ممارسات الاحتلال في التَّضييق على المصلين من الوصول للمسجد الأقصى من أجل الصَّلَاة فيه، سواء كان ذلك لصلاة الجمعة أو غيرها من الصَّلوات، ممَّا يضطرُّ المصلين للصَّلَاة عند بواباته أو بجانبه، وفي بعض الأحيان تعترضهم بعض النَّجاسات فما الحكم في هذه الحال؟

١ القنَّازي، عبد الرَّحمن بن مروان بن عبد الرَّحمن الأنصاري، تفسير الموطَّأ، تحقيق: عامر حسن صيري، ١٣٠/١، دار النَّوادر - قطر، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيُّوب بن وارث، المنتقى شرح الموطَّأ، ٦٢/١، مطبعة السَّعادة - مصر، ط ١، ١٣٣٢هـ. الهروي، علي بن (سلطان) محمَّد، أبو الحسن نور الدِّين الملا، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ك: الطَّهارة، ب: أحكام المياه، ج: ٤٨٦، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م. والكلام منقول عن ابن حجر.

٢ السبتي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي، شرح صحيح مسلم المسمَّى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، ٢٠٨/٢، دار الوفاء - مصر، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. والكلام هنا للمحقِّق.

٣ تمَّ تخريجها سابقًا، ص: ١٤.

٤ الفراء، العدة، ١٢٦٧/٤.

٥ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، من لم ير الوضوء إلا من المخرجين، ٧٧/١، ج: ١٧٥. مسلم، صحيح مسلم، الحيض، الدليل على من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصل بطهارته تلك، ٢٧٦/١، ج: ٣٦١.

أولاً: لا بدّ من التنبية على أنّ للمسجد الأقصى فضيلة خاصّة، بيّنها الشّرع في كثير من المواقع؛ منها قوله – تعالى -: {سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ- لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ} ١. ومنها أنّه أحد المساجد التي لا تشدُّ الرِّحال إلا إليها؛ قال ﷺ: (لا تُشدُّ الرِّحالُ إلَّا إلى ثلاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ ﷺ، ومسجد الأقصى) ٢. ومنها الحثُّ على الدّهاب إليه والصّلاة فيه، والتبرُّع لأجله؛ فعن ميمونة مولاة النبي ﷺ أنّها قالت: يا رسول الله، أفتنا في بيت المقدس، فقال: (إيتوه فصلوا فيه - وكانت البلاد إذ ذاك حرباً - فإن لم تأتوه وتصلوا فيه، فابعثوا بزيّ يسرج في قناديله) ٣. وما جاء عن أبي ذرٍّ - رضي الله عنه - قال: قلت: يا رسول الله، أيُّ مسجد وضع في الأرض أوّل؟ قال: (المسجد الحرام). قال: قلت: ثمّ أي؟ قال: (المسجد الأقصى). قلت: كم كان بينهما؟ قال: (أربعون سنة، ثمّ أينما أدركتك الصّلاة بعد فصله، فإنّ الفضل فيه) ٤.

فهذه النصوص وغيرها الكثير تبين أنّ للمسجد الأقصى منزلة خاصّة، ولربّما الحديث الأخير فيه الأمر الواضح بالدّهاب إلى المسجد الأقصى والصّلاة حيث ينتهي بالمرء المقام، إذ لا يسمح بحال التقاعس أو الابتعاد عنه، أو الاستسلام والعودة إلى غيره من المساجد؛ حيث إنّ الضّمير المتصل (الهاء في كلمة فيه) يعود إلى الاسم الذي قبله ٥. وهو هنا المسجد الأقصى.

فهذا النّص، وحديث ميمونة الذي فيه – وكانت البلاد إذ ذاك حربياً – تعطي إشارة خاصّة، أنّه سيحين على الأقصى زمان يمنع أهله من الوصول إليه والصّلاة فيه، ولا شكّ أنّ الواقع يشهد ذلك، حتّى أضحي من أعظم

١ سورة الإسراء، آية: ١.

٢ البخاري، صحيح البخاري، أبواب التّطوُّع، فضل الصّلاة في مكّة والمدينة، ٣٩٨/١، ح: ١١٣٢. مسلم، أبو الحسين بن الحجّاج القشيري النّيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، الحجّ، لا تشدُّ الرِّحال إلا إلى ثلاثة مساجد، ١٠١٤/٢، ح: ١٣٩٧. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٣ أبو داود، سنن أبي داود، الصّلاة، في السرج في المساجد، ٣٤٣/١، ح: ٤٥٦. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، أبواب إقامة الصّلاة والسنة فيها، ما جاء في الصّلاة في مسجد بيت المقدس، ٤٥١/١، ح: ١٤٠٧. ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٥٩٧/٤٥، ح: ٢٧٦٢٥. ورواية ابن ماجة وأحمد دون عبارة: وكانت البلاد حربياً إذ ذاك. ذكر ابن القطن أنّ في سند الحديث انقطاع. ابن القطن، علي بن محمّد بن عبد الملك الكتامي الحميري، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام تحقيق: الحسين آيت سعيد، ٥٣٤/٥، دار طيبة - الرّياض، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤ البخاري، صحيح البخاري، الأنبياء، {يزفون} /الصافات: ٩٤: النسلان في المشي، ح: ٣١٨٦. مسلم، صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصّلاة، ٣٧٠/١، ح: ٥٢٠.

٥ ابن جيّي، أبو الفتح عثمان الموصلي، سرُّ صناعة الإعراب، ٦٥/١، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

طرق الحفاظ على هذا المكان المبارك هو الثَّبات والصَّلَاة على أبوابه وفي الطُّرقات المؤدِّبة إليه إذا ما حاول المحتلُّ منع المصلِّين من الوصول إليه.

وهذه الفضيلة، وكذلك الأهمِّيَّة الخاصَّة بمعنى الرِّباط والدِّفاع عنها لا بدَّ أن يكون لها دور في مجال الفتوى فيما يتعلَّق بالمسجد الأقصى المبارك والدِّفاع عنه.

ثانياً: تمَّ الحديث في المسألة السَّابقة أنَّه لا يحكم بالنَّجاسة إذا شكَّ في حصولها؛ وذلك بناءً على أقوال العلماء في ذلك اعتماداً على قاعدة (اليقين لا يزول بالشكِّ) ١، وقد تمَّ بحث ذلك في المسألة السَّابقة.

ثالثاً: تمَّ الحديث في المسألة السَّابقة عن المقصود في المكان الذي تشترب فيه الطَّهارة، وترجَّح قول الشَّافعية والحنابلة، وهو الموضع الذي تقع عليه أعضاء الصَّلَاة، وأمَّا ما يقابل صدره وبطنه مما لا يلمس الأرض فيشترب عدم إصابة ثوبه لها إن كان فيه نجاسة ٢.

وبناءً على ما سبق فإنَّ الباحثان يريا الحكم في المسألة على التَّحو التَّالي:

أولاً: لا يترك الشَّخص مكانه بناءً على شكِّه في وجود النَّجاسة حيث لا يحكم بها إلا في حالة اليقين بوجودها، بناءً على قاعدة (اليقين لا يزول بالشكِّ) ٣، ولأنَّ مغادرة مكانه فيها مخالفة لمفهوم الحديث (ثمَّ أينما أدركتك الصَّلَاة فصلِّ) ٤. ولأنَّ مغادرة المكان فيها نوع من البعد عن الرِّباط، وعن إغاضة الكفار، والله - تعالى يقول: {وَلَا يَطُورُنَّ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ} ٥.

ثانياً: إذا شكَّ في نجاسة مكان، وكان بجانبه مكان آخر متيقِّناً من طهارته فيلزمه ترك المشكوك إلى المتيقِّن؛ وذلك أنَّ "العلم القاطع يقضي على العلم الظَّاهر" ٦. وقد ذهب ابن القيم إلى أنَّ الاحتياط واجب في حالات منها: إذا اشتبه عليه أمران أحدهما محظور ولا يدري أيهما فإنَّه يتركهما إلى غيرهما، وكذلك إذا شكَّ في العين الواحدة هل هي محرَّمة أم لا فإنَّه يتركها ٧. فكيف هنا وقد حدث يقين بطهارة بقعة أخرى؟ وعليه فيجب عليه

١ تمَّ تخريج القاعدة في المسألة السَّابقة، ص: ١٦.

٢ ينظر، ص: ١٣ - ١٤.

٣ الفراء، العدة، ٤/ ١٢٦٧. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص: ٤٧. أفندي، درر الحكَّام، ١/ ٢٢.

٤ تمَّ تخريجه سابقاً، ص: ١٧.

٥ سورة التَّوبة، آية: ١٢٠.

٦ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢/ ٢٤٥.

٧ ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، بدائع الفوائد، تحقيق: علي محمد العمران، ٣/ ١٢٥٦-١٣٨٧، دار عطاءات العلم - الرِّياض، ودار ابن حزم - بيروت، ط ٥، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

إذا تيقن بوجود النجاسة في البقعة التي يريد الصلاة بها، ووجد بجانبها أخرى طاهرة أن يترك هذه ويصلي في تلك.

ثالثاً: في حال أنه تيقن بوجود النجاسة في مكان ولا يوجد مكان قريب منه طاهر، فهو بين مفسدتين؛ أحدهما: أن يغادر مكانه حتى لا يصلي بالنجاسة؛ وبالتالي ترك فراغاً يسعى الاحتلال لإحداثه من أجل إفراغ الأقصى وما حوله من المصلين، والأخرى: أن يصلي في مكانه مع وجود النجاسة؛ حتى لا يترك ثغراً يريده الاحتلال؛ فيضعف بذلك جهة الرباط. ولا شك أن المفسدة الثانية أكبر؛ وعليه فإنه يصلي في مكانه هذا، وحتى يكون المصلي مطمئناً لما يقوم به يفرش ثوباً أو قطعة قماش أو أي حائل يحول بينه وبين النجاسة ١.

المسألة الثالثة: ظن ثوبه قد تنجس من الكلب الذي استخدمه جنود الاحتلال في التفتيش، هل يصح له الصلاة بظنه هذا، علماً أن في تبديله لملابسه مشقة؟

صورة المسألة: يعاني الفلسطينيون على وجه العموم، والأسرى منهم خاصة من التفتيشات الكثيرة والمهينة في أوقات كثيرة، ولا تخلوا في كثير من الأحيان من استخدام الكلاب في عملية التفتيش، وقد يصل لعاب الكلب إلى بعض ملابس الشخص المفتش، الذي قد يكون أسيراً، خاصة في النقلات بين السجون، وهي ما تعرف بالبوسطة، ولا يستطيع الأسير أن يقوم بإبدال ملابسه، فهل يمكنه الصلاة في هذه الملابس التي شمها الكلب، وربما أصابها النجاسة من لعابه؟

لبيان حكم المسألة لا بد من توضيح التالي:

أولاً: ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن لعاب الكلب نجس ٢، استدلالاً بقول النبي ﷺ: (ظهور إناء أحلكم، إذا ولغ الكلب فيه، أن يغسله سبع مرات) ٣. لذلك إذا وقع هذا اللعاب على شيء فإنه ينجسه.

ثانياً: إذا كان ما حدث مجرد شك في حدوث النجاسة على الملابس، فإنه لا يبني عليه، وقد تم بيان ذلك في المسألتين السابقتين؛ لذا يمكنه الصلاة في تلك الملابس بلا حرج، وعليه سيتم تفصيل الحكم في تيقن حصول النجاسة.

١ الدسوقي، حاشية الدسوقي ٦٧/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٦٤/٢. ابن قدامة، الكافي، ٢٢٢/١.
٢ السرخسي، المبسوط، ٤٨/١. الكاساني، بدائع الصنائع، ٦٣/١. الشافعي، الأم، ٢٢/١. ابن قدامة، الكافي، ٤٠/١.
٣ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، الذي يغسل به شعر الإنسان، ٧٥/١، ح: ١٧٠. مسلم، صحيح مسلم، الطهارة، حكم ولوغ الكلب، ٢٣٤/١، ح: ٢٧٩.

ثالثًا: تختلف هذه المسألة عن سابقتها بأنَّ الحديث في سابقتها عن نجاسة المكان، بينما هنا عن نجاسة الثوب، فإذا كان هناك خلاف في اشتراط الطهارة غير موجود هنا؛ لقوله - تعالى -: {وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ} ٢. ولقول النبي ﷺ لأسماء في دم الحيض: (حتّيه، ثمّ اقرصيه، ثمّ اغسله، وصلّي فيه) ٣.

رابعًا: لا بدّ من بيان مقدار النجاسة على الثوب التي لا تصحّ الصلّاة معها، كما لا بدّ من التّفريق بين من يستطيع تغيير ملابسه أو تطهيرها، وبين من لا يستطيع فعل ذلك، أو يخاف فوات الوقت.

بعد بيان السّابق فإنّ المسألة تتفرّع إلى فرعين؛ على النحو التّالي:

الفرع الأوّل: مقدار الكثرة التي يحكم بنجاسة الثوب بها، ووجوب تطهيرها

اختلف العلماء في ذلك على قولين؛ على النحو التّالي:

القول الأوّل: وهو رأي الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة ٤، فذكروا أنه لا حد لاعتبار النجاسة حتى يحكم بكثرتها فلا تجوز معها الصلّاة، وإنما مجرد وجودها يمنع من الصلّاة، إلا ما كان فيه حرج، فقد ذكر المالكيّة أنّ قليل البول وكثيره سواء، وأمّا ما تطاير منه وكان مثل رؤوس الإبر فقد ورد عن الإمام مالك روايتان؛ إحداهما العفو، والأخرى عدمه ٥، بينما الشافعيّة ذكروا أنّ ما يدركه الطّرف يجب تطهيره، فقليله وكثيره في بطلان الصلّاة سواء، وهو الغائط، والبول والخمر، وما لا يشقّ التّحرّز منه ٦؛ مستدلينّ بما جاء عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - قال: مرّ النبي ﷺ بقبرين، فقال: (إنّهما ليعدّبان، وما يعدّبان في كبير، أمّا أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأمّا الآخر فكان يمشي بالنّميمه) ٧. فهذا الحديث لم يضع حدًّا للنجاسة حتى يحكم بكثرتها من قلتها.

القول الثاني: وهو قول الحنفيّة حيث ذهبوا إلى أنّ الكثرة اتي لا تجوز معها الصلّاة تكون بحجم كفّ الرّجل أو بقدر درهم؛ استدلالًا بالأثر الوارد عن عمر - رضي الله عنه - أنّه سئل عن القليل من النّجاسة في الثوب

١ الكاساني، بدائع الصّنائع، ١١٤/١. الدّسوقي، حاشية الدسوقي، ٢٠١/١. الشّافعي، الأم، ١١٢/١. ابن قدامة، الكافي، ٢٢٠/١.

٢ سورة المدّثر، آية: ٤.

٣ تمّ تخريجه سابقًا، ص: ١٣.

٤ الحطّاب الرّعيني، مواهب الجليل، ١٤٨/١. الشّيرازي، المهذب، ١١٧/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٤٠/٢. ابن قدامة، الكافي، ١٦٩/١-١٧٠. ابن قدامة، المغني، ٤٨١/٢-٤٨٢.

٥ الحطّاب الرّعيني، مواهب الجليل، ١٤٨/١.

٦ الشّيرازي، المهذب، ١١٧/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٤٠/٢.

٧ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، ما جاء في غسل البول، ٨٨/١، ح: ٢١٥. مسلم، صحيح مسلم، الطهارة، الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، ٢٤٠/١، ح: ٢٩٢.

فقال: (إذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلَاة) ١. وقد كان حجم طفره مثل كف الرجل، ولأنه لا يمكن الاحتراز من قليل النجاسة فالذباب والحشرات تطير وتحمل في أرجلها النجاسات، وتحطُّ على الملابس، وهذا لا يمكن الاحتراز منه، وأمَّا تقديرها بدرهم فهو بدلالة الاستنجاء بالحجارة، إذ لا بدَّ إلا أن يبقى أثرًا للنجاسة بعدها بحيث لو جلس في الماء بها أفسدته، والمساحة المنتشرة عليها النجاسة تقدر بدرهم، فتعبير درهم من باب الأدب، وقد ذكر النَّخعي أنَّ النجاسة إذا بلغت مقدار درهم فهي كثيرة، أمَّا الشَّعبي فذكر أنَّها إن زادت عن الدرهم فهي كثيرة ٢.

المناقشة والتَّرجيح: يلاحظ أنَّ ما ذكره الحنفية عن عمر بن الخطاب لا أصل له فلا يمكن الاعتماد عليه، إلا أنَّ قولهم بالأثر الباقي بعد الاستنجاء بالحجارة وغيرها، وإن كان يمكن الاعتماد عليه، ذلك أنَّ النجاسة لا تزول بشكل كامل من الحجارة أو الورق، ولا بدَّ أن يبقى لها أثرًا، خاصَّةً إذا كان الشَّخص مبطونًا، إلا أن توجيهه كدليل عفوٍ عن المشقَّة أقوى وأولى؛ خاصَّةً إذا قلنا بصعوبة الاعتماد على الماء إذ ذاك.

وعليه يميل الباحثان إلى رأي الجمهور؛ وهو أنَّه لا حدَّ لمقدار النجاسة قليلها وكثيرها؛ للحديث الصحيح الذي أوردوه، ويعفى عمَّا لا يمكن التَّحرُّز منه، وأمَّا لعاب الكلب وإن لم نجد لهم تصريحًا يفيد حدَّ الكثرة فيه إلاَّ أنَّه يمكن أن يقاس على البول والعدرة من باب أولى.

الفرع الثَّاني: من أصابت النجاسة ثوبه وخشي من فوات الوقت إذا قام بتطهيرها.

تمَّ الحديث عن مقدار النجاسة المعفوِّ عنها، ورَجَّح الباحثان رأي الجمهور، وعليه إذا أصاب لعاب الكلب - ولو كان يسيرًا - ثوب شخص فلا يجوز له أن يصليَّ به إلاَّ أن يطهره، هذا لمن يمكنه تطهير ملابسته دون مشقَّة ولا حرج؛ إذ لا تجوز الصلَاة مع النجاسة؛ وذلك للأدلة السَّابقة.

أمَّا من لا يستطيع تطهير ملابسته، أو يجد في ذلك مشقَّة وحرَجًا كالأسير الَّذي هو لبُّ هذه المسألة، فقد اختلف فيه إلى أربعة آراء؛ على النَّحو التَّالي:

القول الأوَّل: إذا لم تبلغ النجاسة ثلاثة أرباع الثَّوب ولا يستطيع تبديل ثوبه أو غسله فإنَّه بالخيار بين الصلَاة عريانًا أو بالثَّوب النَّجس، إلاَّ أنَّ الصلَاة بالثَّوب أفضل. وهذا رأي أبي حنيفة وأبي يوسف. وحجَّتُهما أنَّ كلاً من الطَّهارة وستر العورة فرض لا يصحُّ ترك أحدها لأجل الآخر، فلذلك يتخيَّر بينهما ٣.

١ لم نجد له أصلًا.

٢ السَّرخسي، المبسوط، ٦٠/١. الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٧٩/١-٨٠.

٣ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ١١٧/١.

القول الثَّاني: إذا لم تبلغ النَّجاسة ثلاثة أرباع الثَّوب ولا يستطيع تبديل ثوبه أو غسله فإنَّه يصليَّ بالثَّوب النَّجس ولا يصليَّ عرياناً، وذلك أنَّ ستر العورة فرض، وكذلك الطَّهارة فرض، إلَّا أنَّ فرضية ستر العورة أهمُّ؛ ذلك لوجوبها في الصَّلَاة وغيرها؛ كما أنَّ الصَّلَاة في النَّجاسة أهون من الصَّلَاة مع كشف العورة؛ إذ بها يمكن أن يقوم بفرائض الصَّلَاة، بينما وهو كاشف لعورته لا يمكنه ذلك، وحينها يكون قد ضيَّع فرائض وليس فرضاً واحداً، وقد جاء عن السيِّدة عائشة - رضي الله عنها - عن النَّبِيِّ ﷺ (أنَّه ما خُيِّر بين أمرين إلَّا اختار أيسرهما ما لم يَأْثِم) ١، والصَّلَاة مع النَّجاسة أيسر من الصَّلَاة مع كشف العورة. وهذا رأي محمَّد بن الحسن الشَّيباني ٢.

ملاحظة: يفهم من نقاش الحنفيَّة أنَّ النَّجاسة إذا لم تبلغ ربع الثَّوب في حالة المضطر فإنَّه يصليَّ ولا يعيد، ونقل القدوري عن أبي حنيفة أنَّه مخير بين الصَّلَاة فيه من عدمها ٣.

القول الثَّالث: وهو رأي الإمام مالك إذ لا يقول أصلاً بنجاسة لعاب الكلب ٤.

القول الرَّابع: يصليَّ في النَّجاسة ويعيد عندما يتيسَّر له ذلك، وهذه رواية عند الشَّافعية، ورواية عند الحنابلة ٥.

القول الخامس: يصليَّ عرياناً ولا يصليَّ في الثَّوب النَّجس؛ لأنَّ الصَّلَاة مع العريِّ يسقط بها الفرض، أمَّا الصَّلَاة مع النَّجاسة فلا يسقط بها الفرض لوجوب إعادتها؛ فلا يجوز أن يترك صلاة يسقط بها الفرض إلى صلاة لا يسقط بها الفرض، وإذا لم يستطع خلع الثَّوب النَّجس فإنَّه يصليَّ ويعيد. وهذا الرَّأي هو المعتمد عند الشَّافعية ٦.

١ البخاري، صحيح البخاري، الحدود، إقامة الحدود والانتقام لحرمان الله، ٢٤٩١/٦، ح: ٦٤٠٤. مسلم، صحيح مسلم، الفضائل، ١٨١٣/٤، مباحثته ﷺ للأثم واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرمانه، ح: ٢٣٢٧.
٢ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ١١٧/١.

٣ القدوري، أحمد بن محمَّد بن جعفر البغدادي، التَّجريد، تحقيق: مركز الدِّراسات الفقهيَّة والاقتصاديَّة، محمَّد أحمد سراج، وعلي جمعة محمَّد، ٦٠٦/٢، مسألة رقم: ١٣٨، دار السَّلَام - القاهرة، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٤ الرُّعيني، مواهب الجليل، ٧٤/١ و ٧٥.

٥ الشَّيرازي، المهذب، ١١٧/١. ابن قدامة، المغني، ٤٨٠/٢. ابن قدامة، الكافي، ٢٢١/١.

٦ الشَّيرازي، المهذب، ١١٧/١. الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٤٥/٢ - ٢٤٦.

القول السَّادس: يصلي بالنَّجاسة، ولا إعادة عليه؛ لأنَّ طهارة الثَّوب شرط عجز عن تحقيقه فسقط كشرط السُّترة، ولا يصلي عرياناً لأنَّ ستر العورة أكد لوجوبها في الصَّلَاة وغيرها، ولتعلُّق حقِّ الأدميِّ به في صيانة نفسه وستر عورته. وهذه إحدى الروايتين عند الحنابلة^١.

الرَّأي الرَّاجح: أمَّا نجاسة لعاب الكلب فقد ثبت بقول النَّبيِّ ﷺ: (طهور إناء أحدكم، إذا ولغ الكلب فيه، أن يغسله سبع مرَّات)^٢. وبذلك يخرج رأي الإمام مالك.

وأما القول بالنَّجاسة إذا زادت عن ربع الثَّوب، فليست محلَّ نقاش؛ ذلك أنَّ لعاب الكلب لا يصل هذا المقدار. وأمَّا القول بالصَّلَاة عرياناً: فهو بذلك يرتكب محظوراً أكبر من محذور الصَّلَاة مع النَّجاسة إضافةً إلى أنَّه يضيِّع أكثر من فريضة؛ ذلك لعدم إمكانية إتمامه فرائض الصَّلَاة من ركوع وسجود، إضافةً إلى أنَّ ترك شرط ستر العورة ليس بأولى من ترك شرط الطَّهارة، ولحديث عائشة عن النَّبيِّ ﷺ (أنَّه ما خيَّر بين أمرين إلاَّ اختار أيسرهما ما لم يأتهم)^٣.

وأما القول بالصَّلَاة ثمَّ إعادتها، فيردُّ عليه بأنَّه قد صلَّى في الوقت، وإنَّ شرط التَّطهُّر إذ ذاك قد سقط للعذر. وعليه يترجَّح القول بالصَّلَاة بالثَّوب النَّجس، ولا إعادة عليه، وهذه إحدى الروايتين عند الحنابلة^٤؛ وذلك استناداً للأدلة السَّابقة، وللاضطرار الحاصل له من عدم إمكانية التَّطهُّر، وللقاعدة الشرعيَّة (الضرورات تبيح المحظورات)^٥. ولقاعدة: (إذا ضاق الأمر اتَّسع)^٦. حيث إنَّ الأمر قد ضاق في حقه حتى أنَّه لم يستطع التَّطهُّر؛ ولأنَّها الأقرب ليسر الإسلام وسماحته؛ فهي بذلك تحقِّق مقصود الشَّرع؛ ولما روي عن أبي سعيد الخُدريِّ - رضي الله عنه -، قال: خرج رجلان في سفرٍ، فحضرت الصَّلَاة وليس معهما ماء، فتيَمَّما صعيداً طيباً، فصلَّيا، ثمَّ وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصَّلَاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثمَّ أتيا رسول الله ﷺ، فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: (أصبت السنَّة، وأجزأتك صلاتك)، وقال للذي توضَّأ وأعاد: (لك الأجر

^١ ابن قدامة، المغني، ٤٨٠/٢. ابن قدامة، الكافي، ٢٢١/١.

^٢ تمَّ تخريجه سابقاً، ص: ١٩.

^٣ تمَّ تخريجه سابقاً، ص: ٢٢.

^٤ ابن قدامة، المغني، ٤٨٠/٢. ابن قدامة، الكافي، ٢٢١/١.

^٥ القرافي، أبو العبَّاس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس بن عبد الرَّحمن المالكي، الذَّخيرة، تحقيق: محمَّد حجي، ١٤٦/٤، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١، ١٩٩٤م. السُّبكي، تاج الدِّين أبو نصر عبد الوهَّاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وبأعلى الصفحات: متن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمَّد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ٢٠٩/٤، عالم الكتب - بيروت، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

^٦ السُّبكي، تاج الدِّين عبد الوهَّاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، ٤٩/١، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. الرَّمال، عبد المحسن بن عبد الله، شرح القواعد السُّعديَّة، ص: ٤٦، دار أطلس الخضراء للنَّشر والتَّوزيع - الرِّياض، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

مرتين) ١. حيث يبيّن الحديث أنّ من تيمّم وصلّى بتيمّمه ذاك قد أتمّ صلاته وأجزأته إذ إنّه قد أدّى الفريضة التي عليه، ولم يأمره النبي ﷺ بالإعادة، وكذا في هذه المسألة قد أدّى الفريضة التي عليه فلا داعي للإعادة.

المبحث الثالث: نوازل تتعلق بنقض الوضوء.

المسألة الأولى: هل ينقض وضوء من مسّت يده امرأة أجنبيّة بسبب الاكتظاظ على بوابات الأقصى، أو على الحواجز. وهل لمس المقاوم الفلسطيني لإحدى الأسيرات يبطل وضوءه؟

صورة المسألة: يعاني أهل فلسطين من الاكتظاظ في كثير من الحالات؛ منها الاكتظاظ على الحواجز، وعلى بوابات المسجد الأقصى؛ خاصّة أيام الأعياد وصلوات الجمع، وفي غيرها من المناسبات؛ مما يتسبّب في كثير من الأحيان ملامسة بين الرّجال والنّساء. فهل حوادث اللّمس هذه تبطل الوضوء؟ ومن جانب آخر، طالعتنا وسائل الإعلام في بداية الحرب على غزّة أحد المقاومين وهو يمسك بيد أسيرة إسرائيليّة، فهل انتقض وضوؤه بفعله هذا؟

قبل تأصيل المسألة لا بدّ من الحثّ على تقوى الله؛ وذلك بالتأكيد على أهميّة تجنّب الاختلاط وأماكن الاكتظاظ لما في ذلك من فتنة وحرمة شرعيّة، لذا يجب العمل على أن تكون هناك مسارب وممرّات خاصّة للنّساء، وأخرى للرّجال، انطلاقاً من قول الله - تعالى -: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ}؛^٢ لكن ومع الأسف الشديد فإنّ الاحتلال يمنع النّظام ويسعى لإفشاله، خاصّة على أبواب المسجد الأقصى المبارك، بل هو من يفتعل الأزمات، وحوادث الاكتظاظ.

ولبيان حكم المسألة السّابقة بفرعها، لا بدّ من بيان الحكم في مسألة نقض الوضوء بلمس المرأة الأجنبيّة، حيث ورد في ذلك عدّة أقوال، أقواها وأشهرها ثلاثة، وهي:

^١ أبو داود، سنن أبي داود، الطّهارة، المتيمّم يجد الماء بعدما يصلّي في الوقت، ٢٥٣/١-٢٥٤، ح: ٣٣٨. قال أبو داود: وذكر أبي سعيد في هذا الحديث ليس بمحفوظ، هو مرسل. الدّارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرّحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، مسند الدّارمي المعروف بـ (سنن الدّارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد، الصلّاة والطّهارة، التيمّم، ح: ٧٧١، دار المغني للنشر والتّوزيع - السّعودية، ط١، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م.

^٢ سورة التّغابن، آية: ١٦.

القول الأوّل: لا ينتقض الوضوء سواء كان اللمس بشهوة أم بغيرها، إلا في حالة واحدة، وهي الملامسة الفاحشة، أي يباشر الرجل المرأة بلا ثوب بينهما، وينتشر لها، وذهب إلى هذا الرأى الحنفية^١، ورواية عند الحنابلة^٢.

وقد استدللّ هذا الفريق بجملة من الأدلّة؛ منها:

عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: (كان رسول الله ﷺ يقبل بعض نساءه، ثم يخرج إلى الصلّاة، ولا يتوضأ)^٣، فصلاة النبي ﷺ دون أن يتوضأ بعد تقبيل بعض زوجاته يدلّ على أنّ لمس الرجل للمرأة لا ينقض الوضوء؛ ذلك أنّه لا بدّ في القبلة من ملامسة الجلد.

وعنها أيضاً، قالت: (كان رسول الله ﷺ ليصلي، وإني لمعتزلة بين يديه اعتراض الجنازة، فإذا أراد أن يسجد غمزني فقبضت رجلي)^٤. فلو كان اللمس ينقض الوضوء لانتقضت صلاته ﷺ بلمسه قدمها.

وعنها أنّها قالت: فقدت النبي ﷺ ذات ليلة، فجعلت أطلبه، فوقعت يدي على قدميه، وهما منصوبتان، وهو ساجد، وهو يقول: (أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك)^٥. وكما قيل في الدليل السّابق؛ لو كان اللمس ينقض الوضوء لبطلت صلاته ﷺ بلمس السيّدة عائشة لقدمه، وإن كان الدليل السّابق يفيد عدم نقض الوضوء بلمس الرجل للمرأة فهذا يفيد عدم نقض الوضوء بلمس المرأة للرجل.

عن أبي قتادة؛ (أنّ رسول الله ﷺ كان يصلي وهو حامل أمّة بنت زينب بنت رسول الله ﷺ)^٦. والظاهر أنّه لا يسلم من مسّها^١. فلو كان لمس المرأة ينقض الوضوء لبطلت صلاة النبي ﷺ بحمله لأمامة لأنه غالباً لا يسلم من لمسه لها.

^١ السرخسي، المبسوط، ٦٧/١. الكاساني، بدائع الصّنائع، ٣٠/١.

^٢ المرادوي، الإنصاف، ٤٣/٢. ابن قدامة، المغني، ٢٥٦/١.

^٣ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٣٨٤/٤٢، ح: ٢٥٦٠٠. الدارقطني، سنن الدارقطني، ٢٤٥/١، ح: ٤٨٤. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد، ٦٦/٥، ح: ٤٦٨٦، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ - ١٩٩٥م. ابن حبان، أبو حاتم محمّد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها، تحقيق: محمّد علي سونمز وخالص أي دمير، ص: ٢٠٢، دار ابن حزم - بيروت، ط١، ١٤٣٣ - ٢٠١٢م. جاء في الأحكام الكبرى عدّة طرق لهذا الحديث، منها هذه الطريفة التي رواها البيهقي، وذكر أن الحديث مسند ورجاله ثقات، وبعضهم روى له البخاري ومسلم. ابن الخراط، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين، الأحكام الشرعيّة الكبرى، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، ٤٣٢/١، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤٢٢ - ٢٠٠١م. الزيلعي، جمال الدّين أبو محمّد عبد الله بن يوسف، نصب الرّاية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمي في تخريج الزيلعي، تحقيق: محمّد عوامة، ٧٤/١، مؤسسة الريان - بيروت، ط١، ١٤١٨ - ١٩٩٨م.

^٤ البخاري، صحيح البخاري، الصلّاة، الصلّاة على الفراش، ١٥٠/١، ح: ٣٧٥. مسلم، صحيح مسلم، الصلّاة، الاعتراض بين يدي المصلي، ٣٦٦/١، ح: ٥١٢.

^٥ البخاري، صحيح البخاري، الصلّاة، إذا حمل جارية صغيرة على عنقه في الصلّاة، ١٩٣/١، ح: ٤٩٤. مسلم، صحيح مسلم، الصلّاة، ما يقال في الرّكوع والسّجود في الصلّاة، ٣٥٢/١، ح: ٤٨٦.

^٦ مسلم، صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلّاة، جواز حمل الصّيبان في الصلّاة، ٣٨٥/١، ح: ٥٤٣.

إنَّ اللمس المذكور في قوله - تعالى -: {أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ} هو الجماع، وقد نسبوا هذا القول لابن عباس - رضي الله عنه- ٣. واستدلوا على قولهم هذا بأنَّ اللمس في لغة العرب إذا قرن بالنِّسَاء فإنما يراد به الجماع ٤، وبقوله - تعالى: {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ} ٥. أي تجامعوهن، كما أنَّ الملامسة بصيغة المفاعلة لا تكون إلا بين اثنين فأكثر ٦.

القول الثَّاني: ينتقض الوضوء بلمس المرأة الأجنبيَّة، سواء كان اللمس بشهوة أم لا، وهذا القول للشَّافعية ٧، ورواية عند الحنابلة ٨. ومن أدلتهم:

عن عبد الرَّحمن بن أبي ليلى عن معاذ بن جبل قال: كنت عند النَّبِيِّ ﷺ إذا أتاه رجل فسأله عن رجل يصيب من امرأته ما يحلُّ له ما يصبه من امرأته إلا الجماع. فقال النَّبِيُّ ﷺ: (يتوضأ وضوءاً حسناً) ٩. إنَّ استفسار الرَّجُل في سؤاله هذا يدلُّ على ما يجب عليه أن يفعل نتيجة إصابته لامرأته غير الجماع، وجواب الرَّسول ﷺ له يدلُّ على وجوب هذا الفعل، وهو الوضوء.

إنَّ حقيقة الملامسة اسم لالتقاء البشريتين لغة وشرعاً، ويدلُّ على ذلك قوله - تعالى -: {فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ} ١٠. إنَّ لفظ الملامسة يمكن أن يطلق على كل من اللمس أو الجماع حقيقة أو مجازاً، ولا يصحُّ أن يكون حقيقة في الإثنين، وهو بالمسيس أقرب من الجماع؛ لذا لا يصحُّ أن يطلق على الجماع فصار به مجازاً وفي المسيس حقيقة، والحكم المعلق بالاسم يجب أن يكون إطلاقه محمولاً على حقيقته دون مجازه ١١. وفي معرض ردِّ هذا الفريق على الحنفيَّة ذكروا أنَّ حديث عائشة الذي فيه أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان يقبِّل بعض نسائه ثمَّ يصليُّ دون أن يتوضأ هو ضعيف، وقد ساقوا وجه ضعفه، وفي حال صحَّته يحمل على تقبيله لها من فوق

١ ابن قدامة، المغني، ٢٥٩/١.

٢ سورة المائدة، آية: ٦.

٣ السرخسي، المبسوط، ١٦٧/١. الكاساني، بدائع الصنائع، ٣٠/١.

٤ الكاساني، بدائع الصنائع، ٣٠/١.

٥ سورة البقرة، آية: ٢٣٧.

٦ السرخسي، المبسوط، ١٦٨/١. ابن قدامة، المغني، ٢٥٧/١.

٧ الماوردي، الحاوي الكبير، ١٨٣/١. الشَّيرازي، المهذب، ٤٩/١.

٨ المرادوي، الإنصاف، ٤٣/٢. ابن قدامة، المغني، ٢٥٧/١.

٩ الحديث ذكر في أكثر من مصدر بلفظ: (يصيب من امرأة لا تحلُّ له ما يصيب من امرأته...). الطَّبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللُّحمي، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السُّلُفي، ١٣٧/٣٠، ح: ٢٧٨، مكتبة ابن تيميَّة - القاهرة، ط ٢. الدَّارقطني، سنن الدَّارقطني، الطَّهارة، صفة ما ينقض الوضوء وما روي من الملامسة والقبلة، ٢٤٤/١، ح: ٤٨٣. البيهقي، السنن الكبرى، الطَّهارة، الوضوء من الملامسة، ٣٧٣/١، ح: ٦١٣. ورواه التُّرمذي بنفس الإسناد والمعنى مع اختلاف في ألفاظه، وذكر أنَّ في أسناده انقطاع فابن أبي ليلى لم يسمع من معاذ. التُّرمذي، سنن التُّرمذي، أبواب تفسير القرآن عن الرَّسول ﷺ، ومن سورة هود، ٢٩١/٥، ح: ٣١١٣.

١٠ سورة الأنعام، آية: ٧.

١١ الماوردي، الحاوي الكبير، ١٨٥/١.

حائل، كما حملوا حديث لمسه لقدم عائشة أثناء سجوده على أن ذلك من فوق حائل، وأمّا حمله لأمامة فقد كانت صغيرة، وهي من ذوات المحارم، كما يُحمل أيضاً على وجود حائل بين جسدها وبين يد النبي ﷺ. ١.
القول الثالث: لا ينتقض الوضوء إلا إذا حدث اللمس بشهوة؛ وهذا رأي المالكية، والمشهور عند الحنابلة. ٢.
مستنديين بالأدلة التالية:

إنّ العرب لا تعرف من الملامسة إلا اللمس باليد، بدليل قوله - تعالى - : {فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ} ٣. ولقول النبي ﷺ: (اليدان تزيان وزناهما اللمس) ٤. فحمل لفظ اللمس على الصريح أولى من حمله على الكناية ٥.
استدلوا بحديثي عائشة اللذين استدل بهما الحنفية على الجواز، إلا أنّ المالكية حملوا لمس النبي ﷺ لرجلها، لم يكن بشهوة، وكذلك تقبيله لبعض نساته ٦.
يختلف اللمس عن المس، فاللمس ملاقة جسم لجسم لطلب معنى فيه كحرارة أو برودة أو صلابة أو رخاوة أو علم حقيقة، واللمس الذي ينتقض الوضوء هو اللمس بطلب اللذة. وأمّا المس فهو ملاقة جسم لآخر على أي وجه كان ٧.

المناقشة والترجيح

تناقش أدلة الشافعية على النحو التالي:

أمّا حديث الرجل الذي أصاب من امرأته كلّ شيء إلا الجماع، فأمره الرسول ﷺ بالوضوء. فيجاب عليه من ثلاثة وجوه؛ على النحو التالي:

١ المرجع السابق، ١٨٦/١-١٨٧.
٢ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ١١٩/١. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ١٩٠/١، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. ابن قدامة، المغني، ٢٥٦/١. المرادوي، الإنصاف، ٤٣/٢. الخرقى، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله، متن الخرقى على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، ص: ١٤، دار الصحابة للتراث - مصر، ط١، ١٤١٣٠ - ١٩٩٣م.

٣ سورة الأنعام، آية: ٧.
٤ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ٢١١/١٤، ح: ٨٥٢٧. البيهقي، السنن الكبرى، النكاح، تحريم النظر إلى الأجنبية من غير سبب مبيح، ٣٢/١٤، ح: ١٣٦٣٩. وأخرجه الشيخان عن ابن عباس، بنفس المعنى. البخاري، صحيح البخاري، الاستئذان، زنا الجوارح، ٢٣٠٤/٥، ح: ٥٨٨٩. مسلم، صحيح مسلم، القدر، ب: قدر على ابن آدم حظّه من الرّنا وغيره، ٢٠٤٦/٤، ح: ٢٦٥٧.

٥ الزرقاني، شرح الموطأ، ١٩٠/١.

٦ المرجع السابق، ١٩٠/١.
٧ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ١١٩/١-١٠.

أولاً: ذكر هذا الحديث في عدّة مصادر بأنّه أصاب من امرأة وليست امرأته^١، وما يدلُّ على ذلك ضعف النّص المذكور؛ حيث قال: أصاب من امرأته ما يحلُّ له أن يصيب من امرأته، فلو كانت كلمة (امرأته) الأولى فعلاً كذلك، لعبّر عنها في المرّة الثّانية بالضمير، فيكون اللفظ: أصاب من امرأته ما يحلُّ له أن يصيب منها.

ثانياً: سواء كان النّص كما هو عند الشّافعيّة أو كما تمّ تخريجه فإنّه يفيد اللمس الفاحش لا مجرد اللمس؛ فذكر أنّه أصاب منها ما يصيب من امرأته عدا الجماع، وقد ذكر الحنفية أنّ اللمس بهذا الشّكل من شأنه أن يؤدّي إلى نزول المذي، فلعلّ صاحبه لم يشعر به، أو أنّه جفّ، وهم يحملون على السّبب مكان المسبّب^٢. وبذلك يكون دليلاً للحنفية لا للشّافعيّة.

ثالثاً: هذا الحديث فيه انقطاع، وقد بيّنه الترمذي^٣.

كما أنّ الشّافعيّة ضعّفوا حديث تقبيل النّبيّ ﷺ بعض نساءه، وذكروا أنّه لو صحّ فهو محمول على تقبيله لها من فوق ثوب^٤. والحقيقة أنّ هذا الحديث قد ثبتت صحّته، وقد سقنا وجه ذلك وبيّناّه عند تخريجه، وبيّنا بعض أقوال العلماء فيه^٥.

وأما حملهم للمس قدم عائشة أنّه كان من فوق حائل، وكذلك مسها هي لقدمه^٦. فحمل مخالف للحقيقة، لا دليل عليه.

وأما المالكية فيلاحظ أنّهم قد حملوا فعل النّبيّ ﷺ من تقبيل لبعض أزواجه، ومسّه لقدم عائشة على أنّه لم يكن بشهوة، وهذا لا دليل لهم عليه. ثمّ إنّهم حملوا الملامسة على اللمس بشهوة، والسؤال الذي يمكن مناقشتهم فيه لماذا لم تحملوه على الجماع إذ إنّ حمله على هذا ليس بأولى من حمله على ذلك؟ وبالعودة إلى الآية يلاحظ أنّه قابل ملامسة النّساء التي في الجزء الأوّل منها بالجنابة في الجزء الثّاني من الآية، ممّا يدلُّ على أنّ المقصود باللامسة هو الجماع. وعليه يكون الرّأي الرّاجح هو رأي الحنفية، في أنّ لمس المرأة لا ينقض الوضوء. والله - تعالى - أعلم.

^١ تمّ تخريجه سابقاً، ص: ٢٧.

^٢ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٣٠/١.

^٣ تمّ تخريجه سابقاً، ص: ٢٧.

^٤ الماوردي، الحاوي الكبير، ١٨٦/١-١٨٧.

^٥ تمّ تخريجه سابقاً، ص: ٢٥.

^٦ المرجع السابق، ١٨٦/١-١٨٧.

حكم المسألة المذكورة

أما وقد ترجَّح أنَّ لمس المرأة لا ينقض الوضوء بشكل عام، فهو هنا كذلك، بل من باب أولى؛ ذلك للمشقة الحاصلة نتيجة الرِّحَام بشكل خاص؛ حيث ينصبُّ تفكير الشَّخص وجهده في الخلاص من هذا الرِّحَام، وللحاجة في المسألة الأخرى لتبيان سماحة الإسلام في تعامله مع الأسرى.

المسألة الثانية: هل نزول الدَّم للمقاتل ينقض الوضوء؟

صورة المسألة: كثيراً ما يصاب المقاومون في ساحة المعركة، وتسيل منهم الدِّماء، فهل هذا الدَّم ينقض الوضوء؟

للإجابة على هذه المسألة لا بدَّ من بيان أقوال العلماء في انتقاض الوضوء بسبب نزول الدَّم؛ وهي على النَّحو التَّالي:

القول الأوَّل: انتقاد الوضوء بسيلان الدَّم، وذهب إلى هذا الرَّأي الحنفيَّة والحنابلة^١، غير أنَّ الحنفيَّة قالوا: إذا سال عن طرف الجرح، بينما الحنابلة قالوا إذا كان دمًا كثيرًا^٢. وقد استدلت الحنفية بالعديد من الأدلَّة؛ منها:

عن أبي أمامة الباهليّ - رضي الله عنه - قال: دخلت على رسول الله ﷺ فغرفت له غرفة، فأكلها، فجاء المؤدِّن، فقلت: الوضوء يا رسول الله، فقال ﷺ: (إنَّما علينا الوضوء ممَّا يخرج، ليس مما يدخل)^٣. لقد علَّق الرَّسول ﷺ الحكم على الخارج من جسم الإنسان، وحيث إنَّ الخارج قد يكون طاهرًا وقد يكون نجسًا، فإذا كان نجسًا فإنَّه يوجب الوضوء والدَّم نجس^٤.

^١ السَّرخسي، المبسوط، ٧٦/١. الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٢٤/١. الخرقى، مختصر الخرقى، ص: ١٤.
^٢ المراجع السَّابقة.

^٣ الدَّارقطني، سنن الدَّارقطني، الطَّهارة، الوضوء من الخارج من البدن كالرَّعاف والقيء والحجامة ونحوه، ٢٧٦/١، ح: ٥٥٣. البيهقي، السنن الكبرى، الصِّيَام، الصَّائِم يذوق شيئًا، ٥/٩، ح: ٨٣٣٤. في هذا الإسناد شعبة مولى ابن عبَّاس، قال مالك والنسائي: ليس بثقة، وقال يحيى لا يكتب حديثه، وقد روي عن أحمد ويحيى أنَّهما قالوا: ليس به بأس، وفيه الفضل بن المختار، قال أبو حاتم الرَّازيُّ هو مجهول وأحاديثه منكرة، يحدِّث بالأباطيل، وقال بن عدي: نعدُّ البلاء في هذا الحديث من الفضل لا من شعبة؛ لأنَّ له أحاديث منكرة، قال: والأصل في هذا الحديث أنه موقوف. يقول ابن الجوزي: وهنا كلام إنَّما يحفظ من قول ابن عبَّاس كذلك رواه سعيد بن منصور. ابن الجوزي، أبو الفرج ابن محمَّد الجوزي، التَّحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمَّد السَّعدي، ٢٠١/١، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

^٤ الكاساني، بدائع الصَّنائع، ٢٤/١.

١. عن عائشة - رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: (من قاء، أو رعف في صلاته فلينصرف، وليتوضأ...).
٢. ففي الحديث دلالة واضحة على وجوب الوضوء ممّا يخرج من غير السبيلين، ومنه الدّم الخارج من الرّعاف.
٣. روي أنّه ﷺ قال لفاطمة بنت حبيش: (توضّئي فإنّه دم عرق انفجر). حيث إنّ الرّسول ﷺ أمرها بالوضوء لمرور الدّم لا لخروجه من أحد السبيلين.
٤. عن تميم الدّاري، عن رسول الله ﷺ أنه قال: (الوضوء من كلّ دم سائل). فوجوب الوضوء من نزول الدّم يدل على أنّه ناقض له.
٥. قاسوه على الخروج من السبيلين بجامع النّجاسة الحاصلة من كليهما.
٦. استدللّ الحنابلة على أنّ القليل من الدّم لا ينقض بما ورد عن أبي هريرة، أنّ رسول الله ﷺ قال: (ليس في القطرة والقطرتين من الدّم وضوءٌ حتّى يكون دمًا سائلًا).
٧. القول الثّاني: عدم انتقاض الوضوء بالدّم، وذهب إلى هذا الرّأي المالكيّة ٨، والشّافعية ٩، وقد استدللّ الشّافعية بالأدلة الثّالية:
٨. عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّ رسول الله ﷺ قال: (لا وضوء إلاّ من حدث، والحدث أن يفسوا أو يضرط). ١. فالحديث ظاهر في دلالته على أنّ الوضوء يكون من الحدث ٢.

١ ابن ماجة، سنن ابن ماجة، إقامة الصّلاة والسنة فيها، ما جاء في البناء في الصّلاة، ٣٨٥/١، ح: ١٢٢١. الطبراني، المعجم الأوسط، ٣٢١/٥، ح: ٥٤٢٩. الدّارقطني، سنن الدّارقطني، الطهارة، في الوضوء من الخارج من البدن كالقيء والرّعاف...، ٢٨٠/١، ح: ٥٦٣. البيهقي، السنن الكبرى، الصّلاة، من قال بيني من سبقه الحدث على ما مضى من صلاته، ٢٨٧/٤، ح: ٣٤٢٨. ذكر الرّيلعي أنّ الحديث صحيح، وقد روي بطرق أخرى. الرّيلعي، نصب الرّاية، ٣٨/١.

٢ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٢٤/١.

٣ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، ٩١/١، غسل الدّم، ح: ٢٢٦. مسلم، الحيض، المستحاضة وغسلها وصلاتها، ٢٦٢/١، ح: ٣٣٣. وهو عندهما عن عائشة بهذا المعنى.

٤ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٢٤/١.

٥ الدّارقطني، سنن الدّارقطني، الطهارة، في الوضوء من الخارج من البدن كالقيء والرّعاف...، ٢٨٧/١، ح: ٥٨١. ذكر الدّارقطني أنّ عمر بن عبد العزيز لم ير تميم الدّاري ولم يسمع منه، وأمّا يزيد بن خالد، ويزيد بن محمّد فمجهولان. المرجع السّابق، ٢٨٧/١. ابن الخراط، عبد الحقّ بن عبد الرّحمن بن عبد الله بن الحسين، الأحكام الوسطى من حديث النّبوي ﷺ، تحقيق: حمدي السّلفي وصبحي السّامرائي، ١٤٣/١، مكتبة الرّشد - الرياض، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٦ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٢٤/١.

٧ الدّارقطني، سنن الدّارقطني، الطهارة، في الوضوء من الخارج من البدن كالقيء والرّعاف...، ٢٨٧/١، ح: ٥٨٣. في الحديث محمّد بن الفضل بن عطية، وسفيان بن زياد، وحجّاج بن نصير. ذكر الدّارقطني أنّهم ضعاف. المرجع السّابق، ٢٨٧/١.

٨ الصّاوي، أبو العبّاس أحمد بن محمّد الخلوتي، بلغة السّالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصّاوي على الشّرح الصّغير، ١٣٥/١-١٤٨، دار المعارف - القاهرة. الدسوقي، حاشية الدسوقي، ١١٤/١-١٢٥.

٩ الماوردي، الحاوي الكبير، ١٩٩/١-٢٠٠.

عن أنس- رضي الله عنه - قال: (احتجم رسول الله ﷺ - فصلّى ولم يتوضّأ ولم يزد على غسل محاجمه) ٣. فهذه دلالة نصيّة على أنّ الدّم لا ينقض الوضوء ٤.

روي عن جابر: (أنّ النّبى ﷺ كان في غزوة ذات الرّقاع، فرمي رجل بسهمٍ فنزفه الدّم، فركع وسجد ومضى في صلاته) ٥. إنّ إقرار النّبى ﷺ للأنصاري بفعله في عدم الوضوء من الدّم الخارج منه نتيجة الإصابة دليل على أنّ الدّم لا ينقض الوضوء، علماً أنّ الدّم الخارج من إصابة السهم يكون كثيراً.

قاسوه على الدّود الخارج من المخرج في عدم نقضه للوضوء بجامع الخروج من غير المخرج المعتاد ٦، وكذلك بقياس العكس على الخارج من السّبيلين، فكما أنّه ينقض الوضوء فالخارج من غيرهما لا ينقضه ٧.

وأما المالكيّة فقد استندوا إلى أنّ مبطلات الوضوء يجب أن تكون من المخرج المعتاد، وهو السّبيلين على الوجه المعتاد، والدّم ليس كذلك ٨. ولربّما حديث أبي هريرة السّابق والذي استدلّ به الشّافعيّة، يفيد كدليل هنا.

المناقشة والتّرجيح:

بالنّظر إلى أدلّة الحنفيّة يلاحظ التّالي:

أما الدّليل الأوّل فهو ضعيف الإسناد، وفي حال صحّته، فلا يشترط إفادته الوضوء من كلّ ما يخرج من السّبيلين وغيرهما، فقولته: (مّمّا يخرج لا ممّا يدخل) كان جواباً على أبي أمامة الذي ظنّ الطّعام من نواقض الوضوء، كما يمكن أن يكون مقصود النّبى ﷺ خروج القيء.

وأما حديث عائشة فيتحدّث عن القيء والرّعاف، وهو نصٌّ، وكلاهما خارجان من الدّاخل، فالقيء من المعدة عن طريق الفم، والرّعاف من جوف الإنسان عن طريق الأنف، وكلاهما غير المخرج المعتاد. وحمل الشّافعيّة الأمر بالوضوء على الاستحباب، أو على غسل الأنف والفم ١.

١ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، من لم ير الوضوء إلّا من المخرجين: من القبل والدّبر. ٧٦/١، والحديث عنده بدون لفظ: (والحدث أن يفسوا أو يضطروا).

٢ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٠٢/١.

٣ الدّارقطني، سنن الدّارقطني، الطّهارة، في الوضوء من الخارج من البدن كالقيء والرّعاف ...، ٢٨٦/١، ح: ٥٨٠. البيهقي، السنن الكبرى، الطّهارة، ترك الوضوء من خروج الدّم من غير مخرج الحدث، ٤١١/١، ح: ٦٧٤. ذكر الذهبي أنّ في إسناد الحديث ضعف. الذهبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان، المهذب في اختصار السنن الكبير، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، ١٤٧/١، ح: ٥٩٩. دار الوطن للنشر، ط، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٤ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٠٢/١.

٥ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، من لم ير الوضوء إلّا من المخرجين: من القبل والدّبر، ٧٦/١، بدون رقم للحديث.

٦ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٠٢/١.

٧ المرجع السّابق، ٢٠٣/١.

٨ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ١١٤/١. الصّاوي، بلغة السّالك، ١٣٦/١. ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، ٤١/١.

وأما قوله لفاطمة بنت حبيش (توضّئي فإنه دم عرق انفجر) فإنه توضيح لحكم الوضوء من دم الاستحاضة،
وأما حديث تميم وفيه: (الوضوء من كلّ دم سائل) فمنقطع، وأجاب عنه الشافعية بأنه لو صحّ فمحمول
على غسل الموضع ٢. وأما قياسهم على الخارج من السبيلين فهو قياس مع الفارق، حيث إنّ قليل القيء لا
ينقض الوضوء، كما أنّ الرّيح والصّوت من غير السبيلين لا ينقضان الوضوء ٣.

وأما قول مالك "فمخالف للسنة" ٤، لما جاء عند الشيخين، عن عائشة - رضي الله عنها -، قالت: جاءت
فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال
رسول الله ﷺ: (لا، إنّما ذلك عرق، وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي
عنك الدّم ثمّ صلّي) ٥. علماً أنّ دم الاستحاضة ليس بسبب طبيعيّ كدم الحيض.
وأما الحنابلة فحديثهم ضعيف لضعف رواته، فلا ينهض أمام أدلة الشافعية.
وعليه يترجّح لدينا قول الشافعية في أنّ الدّم لا ينقض الوضوء، وإذ كان كذلك فلا وضوء على من أصيب في
المعركة، وممّا يترجّح ذلك أيضاً أنّ الصّحابة كانوا يجاهدون، وحتماً كانت تأخذ الجراحات منهم مأخذها، ومع
ذلك لم نعثر على حديث يذكر أنّ أحدهم ذهب وتوضّأ إثر إصابته في المعركة، أو أنّه أمر بذلك، بل إن ما ورد
في ذلك عن الحسن قوله: (مّا زال المسلمون يصلون في جراحاتهم) ٦.

١ الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٠٣/١.

٢ المرجع السابق، ٢٠٣/١.

٣ المرجع السابق، ٢٠٣/١.

٤ الكاساني، بدائع الصّنائع، ٢٤/١.

٥ تمّ تخريجه سابقاً، ص: ٣١.

٦ البخاري، صحيح البخاري، الوضوء، من لم ير الوضوء إلا من المخرجين: من القبل والدّبر، ٧٦/١.

الخاتمة:

تحدثت الدراسة عن نوازل الطهارة مبيّنة المقصود من هذا المصطلح، ومبيّنة كذلك أهميّة الطهارة، وقد خلصت إلى النتائج التالية:

- تعرّف نوازل الطهارة بأنّها الحوادث الجديدة المتعلقة برفع حدثٍ أو إزالة نجسٍ أو ما في معناهما والتي تتطلب حكماً شرعياً.
- يمكن الصلّاة في حال التّعطّل على الحواجز حتّى لو لم يكن المكان طاهراً، إذ يمكنه وضع ثوب أو غيره على النّجاسة في حال تيقّنها، وعدم إمكانية تجاوزها، ولا يجب عليه إعادتها.
- إذا ذهب الرّجل إلى المسجد الأقصى ومنعه الاحتلال من الدّخول، فعليه الصلّاة في أقرب نقطة يستطيع الوصول إليها، حتّى لو كان بها نجاسة.
- صحّة صلاة من تنجّس ثوبه، ولم يستطع تطهيره، وعدم وجوب إعادتها.
- ترجيح عدم انتقاد الوضوء بلمس المرأة الأجنبية، وبناءً عليه لا ينتقض وضوء من مسّت يده يد امرأة أجنبية في حل الرّحام على بوابات الأقصى، وعلى الحواجز.
- ترجيح عدم انتقاد الوضوء بسبب نزول الدّم، وبناءً عليه لا ينتقض وضوء المقاوم في حال الإصابة ونزول الدّم.

التوصيات:

وإذ خلصت الدراسة إلى النتائج السّابقة فإنّها توصي بالتّالي:

- البعد عن التّشدد فيما يتعلّق بأحكام الطهارة؛ فلا يصل المرء لدرجة الوسوسة، مع عدم التّهاون والتّفريط.
- أن يحرص المرء على أداء الصلّاة على وقتها انطلاقاً من قوله - تعالى: {إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا}.
- وانطلاقاً من النّقطة السّابقة فلا يعني وجود نجاسة على الثّوب أو البدن أو المكان جواز تأخير الصلّاة عن موعدها، أو تركها؛ إذ إنّ الطهارة مكمل للصلّاة لا جزء منها، وهذا لا يعني عدم العمل على إزالة النّجاسة، بل يجب، وإنّما الحديث عن الصلاة في حال الاضطرار، وعدم استطاعة إزالة النّجاسة.

- العمل على الوصول للمسجد الأقصى والصلاة فيه، وعدم التراجع لأي مصلى آخر في حال المنع ولو كلف ذلك الصلاة في المكان الذي يوجد فيه نجاسة.

مسرد المراجع:

- القرآن الكريم
- إبراهيم، محمّد يسري، فقه النّوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً، دار اليسر - القاهرة، ط ٢، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- ابن الأثير، مجد الدّين أبو السّعادات المبارك بن محمّد بن محمّد بن عبد الكريم الشّيباني الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرّسول، تحقيق: عبد القادر الأرنبوط وبشير عواد، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط ١.
- الإشبيلي، القاضي محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، المسالك في شرح موطأ مالك، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- الأصبحي، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك رواية: أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق: بشّار عوّاد معروف ومحمود محمّد خليل، مؤسّسة الرّسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيّوب بن وارث، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السّعادة - مصر، ط ١، ١٣٣٢ هـ.
- البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، ط ٥، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السّنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن الثّركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربيّة والإسلاميّة - القاهرة، ط ١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضّحّاك، سنن التّرمذي، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، وأحمد محمّد شاكر، وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتيّة، ط ٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج ابن محمّد الجوزي، التّحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمّد السّعدني، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها، تحقيق: محمد علي سونمز وخالص أي دمير، دار ابن حزم - بيروت، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- الحطاب الرُعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت.
- ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ابن الخراط، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين، الأحكام الشرعية الكبرى، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الخرقى، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله، متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار الصحابة للتراث - مصر، ط ١، ١٤١٣ - ١٩٩٣م.
- أبو الخيل، محمد بن عبد الله آل حسين، شرح زاد المستقنع، ص: ٦، المطبعة السلفية ومكتبها - القاهرة، ط ١، ١٩٦١م.
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر - بيروت.
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه: الفتح الرباني فيما زهل عنه الزرقاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- أبو زيد، عبد الله بن بكر بن عبد الله، فقه القضايا المعاصرة في العبادات، أطروحة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، سنة ١٤٢٦هـ.
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الرأية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخرج الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨٧م.

- السبتي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى، شرح صحيح مسلم المستنى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء - مصر، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. والكلام هنا للمحقق.
- السُّبكي، تاج الدين عبد الوهَّاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- السَّدلان، صالح بن غانم بن عبد الله، رسالة في الفقه الميسَّر، وزارة الشُّؤون الإسلاميَّة والأوقاف والدَّعوة والإرشاد - السَّعودية، ط ١، ١٤٢٥هـ.
- السَّرخسي، محمَّد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمَّة، المبسوط، مطبعة السَّعادة - مصر.
- السُّيوطي، جلال الدين عبد الرَّحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشَّافعيَّة، دار الكتب العلميَّة، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الشَّافعي، أبو عبد الله محمَّد بن إدريس، الأم، دار الفكر - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الشَّيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشَّافعي، دار الكتب العلميَّة.
- الصَّوَّاي، أبو العبَّاس أحمد بن محمَّد الخلوتي، بلغة السَّالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصَّوَّاي على الشَّرح الصَّغير، دار المعارف - القاهرة.
- الطَّبْراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمَّد، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الطَّبْراني، سليمان بن أحمد بن أيُّوب بن مطير اللَّخمي، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السَّلفي، مكتبة ابن تيميَّة - القاهرة، ط ٢.
- ابن عابدين، محمَّد أمين، حاشية رد المحتار، على الدُّرِّ المختار: شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط ٢، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- أبو غدَّة، حسين عبد الغني، مباحث في فقه العبادات ومسائلها المعاصرة، إدارة النُّشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود - الرياض، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- الغفيلي، عبد الله بن منصور، نوازل الزَّكاة - دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزَّكاة، دار الميمان للنُّشر والتَّوزيع - الرياض، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الغماري، أحمد بن محمَّد بن الصِّديق بن أحمد، الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد)، تحقيق: يوسف عبد الرَّحمن المرعشلي وعدنان علي شلاق، دار عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- الفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، ب: دار نشر، ط ٢، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية - القاهرة، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب - الرياض، ط ٣، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- القدوري، أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي، التجريد، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، دار السلام - القاهرة، ط ٢، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٣٢٧ هـ - ١٣٢٨ هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي - القاهرة، ب: ط، ب: ت.
- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجّاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي الحنبلي، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان - السعودية، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي - القاهرة، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلي، الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- الهروي، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر - بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ابن الهمام، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - القاهرة، ط ١، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م.
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ب: ط ١، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.
- الوائلي، محمد بن حمود، بغية المقتصد شرح «بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ٩١/١، دار ابن حزم - بيروت، ط ١، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م.

تسرب بلمر اللاتكس

التصميم والإخراج النهائي

أ. محمد منصور الرقيب

